Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Drittes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1802.

Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Drittes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1801.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorbericht.

Ueber den Jacobischen Beytrag (N. I.) hat der Verfasser selbst das Nöthige vorher erinnert; und ich habe hier nur über meine Ankündigung desselben (1. Heft. S. XII.) ein paar Worte zu sagen. Jacobi hat es nicht so viel mit dem transcendentalen Idealismus überhaupt (wie ich nach dem mir einst von Ihm vorgelesenen Fragmente dafür hielt), als zunächst mit demjenigen zu thun, welcher bescheiden genug ist, sich den empirischen Realismus zu nennen. Allein der, in seiner Art einzige, Tiefsinn meines Freundes, und der nicht weniger beyspiellose Fleiß, womit Er die Kantischen Hauptwerke studirt hat, ist in den Grund des Criticismus so tief eingedrungen, daß Er zugleich mit dem empirischen auch den praktischen Realismus, derselbe mag sich nun theoretischer Idealismus, oder Skepticismus nennen, untergraben hat. Seine Abhandlung enthält also nicht nur das, sondern noch mehr, als ich angekündiget habe.

Im Bardilischen Sendschreiben (N. II.) kömmt unter andern der Vorschlag an die zukünftigen Philosophen vor: das so sehr überhand nehmende Idealisiren in der Spekulation, gegen das

eigentliche Denken, welches nur an der Wirklichkeit, als solcher, sich erproben kann, aufzugeben. Wer darüber, was Bardili unter dem eigentlichen Denken, und unter Wirklichkeit als solcher versteht, nähere Erläuterung bedarf, findet dieselbe in dem folgenden Aufsatze.

Dieser (N. III.) liefert eine neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus, die Bardilische Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie, und in denselben das vollständige System der reinen Philosophie nach der Ansicht jener Auflösung. Durch die innere Einfachheit des Systemes ist diejenige Kürze in seiner Darstellung möglich und nothwendig geworden, welche die gesammte Masse der reinen Erkenntnisse, ausführlich entwickelt, in dem Raume weniger Blätter befaßt. Die Deutlichkeit, welche von aufmerksamen Lesern schwerlich in jener Darstellung vermißt werden dürfte, gehört ganz allein auf die Rechnung ihres Inhaltes, der sich gar nicht, oder nur deutlich darstellen läßt. Auf das Verdienst einer auffallenden Faßlichkeit kann der rationale Realismus keineswegs in der reinen, destomehr aber in der angewendeten Philosophie Anspruch machen, in welcher das Empirische die Gerechtigkeit, die ihm durch dieses System wiederfährt, dadurch vergilt, daß es auch die reinen Principien desselben an der eigenthümlichen Evidenz der Erfahrung Theil nehmen läßt.

Die Phänomenologie des rationalen Realismus, welche im nächsten Hefte dieser Beyträge auf die im Gegenwärtigen gelieferte reine Logik und Ontologie desselben folgen soll, wird sich wenigstens an Faßlichkeit mit jedem andern bisherigen Versuche: die Erfahrung und das Gewissen zu erklären, messen können. Dort, wo es der rationale Realismus mit der Wahrheit der Erscheinungen, als solcher, zu thun hat, können und werden ihm denn auch die Erscheinungen mit ihrer Faßlichkeit zu statten kommen; und er muß sonach selbst an sinnlicher Evidenz für die Einbildungskraft jede Spekulation hinter sich zurücklassen, welche die Erscheinungen aus dem bloßen Scheine derselben, oder gar aus der Identität des Objektiven und Subjektiven, welche der Schein jenes Scheines ist, erklärt.

Uebrigens hätte mir zum Behuf meines gegenwärtigen Versuches nichts erwünschteres begegnen können, als die den transcendentalen Idealisten der Kantischen und der Fichtischen Schulen gewiß nicht weniger, als mir selbst, unerwartete Erscheinung des absoluten Identitätssystemes im 2. Hefte des II. Bandes der Zeitschrift für spekulative Physik. Diese allerneueste unter den neuen Grundwissenschaften der gesammten Philosophie, welche Herr Schelling, wie Er in der Vorrede sagt, „bis itzt blos für sich besaß, und vielleicht mit einigen Wenigen theilte," und welche „früher, als Er selbst wollte, öffentlich aufzu-

stellen, Er sich durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben sieht," ist mir in der bald darauf erschienenen Recension des ersten Heftes dieser Beyträge N. 120, 121, 122, 123 der Erlangischen Litteraturzeitung, entgegengestellt; und unter dem Namen des reinen Rationalismus, gegen Bardilis rationalen Realismus geltend gemacht worden. Ungeachtet nun der Recensent (ein Mitglied der bis dahin esoterischen Schule des Herrn Schellings) von jenem Realismus übrigens nicht die entfernteste Ahnung hat, und haben kann: so hat Er gleichwohl so viel davon errathen, daß derselbe dem Schellingschen Rationalismus so durchgängig, wie keinem andern Systeme, entgegengesetzt ist. Contraria juxta se posita magis elucescunt. Um die, das Verstehen dieser beyden Lehrgebäude befördernde, Vergleichung derselben untereinander möglichst zu erleichtern, habe ich die im 2ten Hefte N. V. bereits bis zur Hälfte bearbeitete Darstellung der Elemente des rationalen Realismus in die gegenwärtige Neue Darstellung umgearbeitet. Sie erscheint also hier in derselben Form der methodischen Einkleidung, welche Spinoza seinem Lehrer Descartes, Schelling aber (für sein absolutes Identitätssystem) dem Spinoza abgeborgt hat.

Herr Schelling nennt das Spinozistische Lehrgebäude „den Realismus in seiner erhabensten und vollkommensten Gestalt," vereiniget dasselbe

mit dem Idealismus, ebenfalls in seiner erhabensten, vollkommensten Gestalt, nämlich mit dem Fichteschen, und stellt in seinem Absoluten Identitätssystem, als dem Produkt aus Beyden, die alleinige Philosophie, in ihrer erhabensten und vollkommensten Gestalt, nämlich die Seinige, auf. Allein diese neueste Neuigkeit, weit entfernt, meine Ankündigung des Endes der transcendentalen Revolution zu widerlegen, ist in der That eine sehr auffallende Bestätigung derselben. Ist doch dieser angebliche reine Rationalismus nichts mehr und nichts weniger, als das dargestellte Resultat derselben Compenetration des Idealismus und Materialismus, von der Jacobi geweissaget, und worüber bereits meine Charakeristik der Schellingschen Philosophie im 2. Hefte dieser Beyträge nähere Auskunft gegeben hat! Heben sich nicht in dieser neuen einzig möglichen Einzigen Grundwissenschaft der gesammten Philosophie die bisher von Hrn. Schelling aufgestellten zwey einzigmöglichen, und gleichnothwendigen Grundwissenschaften der gesammten Philosophie — der transcendentale Idealismus — und die spekulative Philosophie — in der Eigenschaft als Grundwissenschaften, völlig auf? Wird etwa der transcendentale Idealismus unter dem Charakter des reinen Realismus, unter welchem er von Herrn Fichte behauptet wird, nicht völlig auf dieselbe Weise durch Herrn Schelling verdrängt, als der Kantische in der Eigenschaft

des Empirischen Realismus durch Herrn Fichte verdrängt ist? Ob aber aus dem Spinozisirten Fichtismus und Fichtisirtem Spinozismus des Hrn. Schelling eine neue Ordnung der Dinge in der Geschichte der Philosophie, wie sein Erfinder dafür hält, hervorgehen werde, wird die Zeit lehren. Ich meines Ortes fürchte nicht einmal eine neue Unordnung von dieser Seite her; und die alten und neuen schon bestehenden Unordnungen sind eben itzt im Begriffe sich einander aufzuheben.

Die erwähnte Erlangische Recension hat sich zwar keineswegs auf den Inhalt der von ihr angeblich recensirten Beyträge eingelassen, aber desto ausführlicher in eine weitere Auseinandersetzung der von Herrn Schelling, in der Vorrede zu seinem Identitätssystem, eingeschalteten Charakteristik meiner Wenigkeit, und in eine nicht weniger weitläufige Auseinandersetzung der Hauptidee der neuesten Schellingschen Grundwissenschaft ausgebreitet. Meine Antwort darauf besteht in der Prüfung dieser Grundwissenschaft durch den Aufsatz N. IV. des gegenwärtigen Heftes. Was aber die Polemische Kunst des Hrn. Schelling und Consorten betrifft; so hat neulich Herr Friedrich Schlegel (S. 227 des 1. B. der Charakteristiken und Critiken) ein paar Worte aus der Schule geplaudert, welche das Ungemeine der Gemeinheit in jener Kunst völlig begreiflich machen. „Es hat etwas Kleinliches, gegen Individuen zu polemisiren, wie der Handel en detail.

Will der Künstler die Polemik nicht en gros treiben: so muß er wenigstens solche Individuen wählen, die Classisch sind, und von ewig daurendem Wehrt. Ist auch das nicht möglich, etwa im traurigen Fall der Nothwehr: so müssen die Individuen kraft der polemischen Fiktion so viel als möglich zu Repräsentanten der objektiven Dummheit, und der objektiven Narrheit idealisirt werden. Denn auch diese sind, wie alles Objektive, unendlich interessant." In Kraft dieser polemischen Fiktion hat Herr Schelling mein Geständniß (in der Vorrede des 1. Heftes dieser Beyträge), die transcendentale Revolution sey anders ausgefallen, als ichs beym Anfange, in der Mitte, und selbst noch gegen das Ende derselben vermuthet habe, — in „die naive Offenherzigkeit" umgeschaffen, die er mir in folgenden Worten in den Mund legt, und als nicht seine Worte mit dem gewöhnlichen („) einfassen läßt: „ich habe weder vom Anfange, noch in der Mitte, noch selbst kurz vor dem Ende der neuesten philosophischen Revolution gewußt, um was es eigentlich zu thun sey." Auch wird mein Beweis, daß der transcendentale Idealismus, welcher sich rühmt, die einzigmögliche Deduktion der Moralität und Religion zu besitzen, und welcher allen Andersdenkenden die richtige Erkenntniß von beyden abspricht, selber das Wesen von beyden verkenne — zu einer „förmlichen Denuncia-

tion und einem Angriff von der moralischen und religiösen Seite" idealisirt. — Was endlich die blossen Grobheiten betrifft, durch welche man meine Gründe beantwortet: so kann ich dieselben eben so wenig durch Grobheiten, als durch Gründe erwiedern. Möchten sie doch das ausschließende Privilegium derjenigen Schule werden und bleiben, welche die Göttlichkeit, nachdem sie dieselbe mit der Ichheit identificirt hatte, auch als Prädikat der Grobheit zu gebrauchen angefangen hat!

Das Fichtesche Antwortschreiben auf mein Sendschreiben im ersten Hefte (Tübingen 1801 bey Cotta) scheint nicht nur jenes Sendschreiben, sondern auch den ganzen rationalen Realismus so siegreich abgefertiget zu haben, daß es sich allerdings der Mühe verlohnt hat, diesen Schein (durch den Aufsatz N. V.) näher zu beleuchten. Damit ist denn meine Fehde mit Herrn Fichte wahrscheinlich geendiget. Auch dürfte Ihm die Bearbeitung der (in der Beylage N. I. zu der allgemeinen Zeitung) angekündigten neuen Darstellung seiner Wissenschaftslehre, mit der nunmehr nöthig gewordenen Rücksicht auf das Schellingsche absolute Identitätssystem, schwerlich für eine andere Fehde Muße übrig lassen.

Das System der Apodiktik des Herrn Bouterweck, von dem N. VI. abgehandelt wird, hat im Philosophischen Publikum keineswegs die Sensation gemacht, welche dasselbe sowohl durch den Aufwand von Talent, Kenntniß und Fleiß, der

daran unverkennbar ist, durch seine kunstreiche und geistvolle Anlage und Ausführung, und durch sein die Religion gegen den Vorwurf einer bloß empirischen Ansicht vertheidigendes Resultat hätte machen sollen, und auch wohl gemacht hätte, wenn dasselbe um einige Jahre früher erschienen wäre. Durch die Menge und Verschiedenheit der in den letzteren Jahren versuchten Grundwissenschaften der gesammten Philosophie hat die Zahl der Leser philosophischer Schriften in dem Verhältnisse abgenommen, als die Menge der Verfasser zugenommen hat; und man ist gegen das Neue eben so mißtrauisch, als gegen des Aeltere gleichgültig, oder eingenommen. Die noch übrigen Leser und Beurtheiler neuer Systeme haben sich schon in irgend eines der bereits vorhandenen so fest hineinstudirt, daß sie sich nicht wieder herausstudiren können, welches sie doch müßten, um das entgegengesetzte Neuere auch nur zu verstehen. So wird die Apodiktik von Kantianern, Fichtianern und Popularphilosophen nach denselben Vorurtheilen, gegen welche sie geschrieben ist, verurtheilt, und der Rang, den dieselbe in der Geschichte der Philosophie sicher behaupten wird, auch nicht von ferne geahnet. Mir ist sie eine der merkwürdigsten Auflösungen der ersten Aufgabe der Philosophie. Zwar auch ich muß sie verurtheilen. Allein ich weiß, daß dieses nicht nach den Principien geschieht, die durch sie angegriffen sind, sondern daß diejenigen, die ich ihr entgegenstelle, von Hrn. Bouterweck bis-

her eben so wenig bezweifelt, als anerkannt sind. Der Grundfehler, dessen ich sie beschuldige, ist ihr mit der Critik der reinen Vernunft, und der Wissenschaftslehre, — und der Popularphilosophie gemeinschaftlich; nämlich: daß sie das Denken subjektivisirt.

Sollten die Herren Bouterweck, Fichte und Schelling die Sie betreffenden Aufsätze dieses Heftes wirklich lesen wollen (Hr. Fichte versichert in seinem Antwortschreiben „sein Eckel" habe Ihn meinen Aufsatz über die Heautogenie im 1. Heft. „nur durchblättern lassen:" so würde ich Sie bitten, diese Ehre noch vorher der Abhandlung N. III. wiederfahren zu lassen.

Kiel, den 16. September 1801.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

I.

Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

Von

Friedr. Heinr. Jacobi.

Vorbericht.

Die ersten Blätter des folgenden Aufsatzes sind aus einer vor mehreren Jahren angefangenen Schrift des Verfassers genommen, und er selbst war dort unter den Eingangs Angeredeten mit begriffen.

Unter was für Umständen, auf welche Veranlassung und aus welchen Gründen, guten oder nur scheinbaren, er als mit den Kriticisten gemeine Sache machend angesehen, und mit ihnen zu einer gleichen Verantwortung gezogen werden konnte, braucht hier

nicht erzählt zu werden. Genug er kam in die Mitte zu stehen zwischen einem Enthusiasten des blos logischen Enthusiasmus und einem lebhaften Verfechter überhaupt des Positiven, und an ihm sollten die von den beyden Gegnern auf einander gerichteten heftigen Stöße sich brechen.

So viel mußte hier gesagt werden, um die plötzliche Anrede und den Ton im Fortgange zu erklären und zugleich zu entschuldigen.

Nun die Geschichte, wie aus jener Rede die gegenwärtige Schrift geworden ist.

Da mein Freund Reinhold mich in den Osterferien des vorigen Jahrs besuchte, las ich ihm, durch unsere Unterredungen darauf geführt, aus der erwähnten, noch nicht ganz ausgearbeiteten Schrift einige Stellen, und darunter auch diese Rede vor. Ich sagte ihm, daß ich sie umzuarbeiten und abzukürzen gedächte, damit sie mehr Verhältniß zu dem übrigen bekäme. Er bat mich hierauf, sie ihm in ihrer gegenwärtigen Gestalt für seine Beyträge, deren Entwurf ihn gerade damals beschäftigte, zu überlassen: es bliebe mir dadurch ja unbenommen, sie an ihrer eigenen Stelle, abgekürzt oder unabgekürzt, von neuem erscheinen zu lassen. Ich willigte in das Begehren meines Freundes, und ging auch gleich nach seiner Abreise daran, dieses Stück aus meiner Handschrift auszuziehen.

Unter dem Abschreiben entstanden mir vielerley Bedenken. Ich mußte nothwendig in einem Vorbericht mich über dies Fragmant erklären; mußte ange=

ben, wo und wie es entstanden, und warum es in diesem Tone rede. Ferner waren ausdrückliche Belege und einige erörternde Anmerkungen nothwendig, da so wenige, so äußerst wenige Leser der Kantischen Schriften sie genug gelesen, und die entscheidenden Sätze derselben alle auf die erforderliche gleiche Weise genug behalten haben, um eine gedrängte Darstellung des zusammenhangenden Inhalts derselben, des im eigentlichsten Verstande ganzen Systems, zu fassen, und sie für eine gründliche, durchaus wahrhafte zu erkennen; wäre eine solche Darstellung auch so beschaffen, daß sich jeder einzelne Satz derselben zehnfach belegen, und die Richtigkeit der Zusammenstellung nach allen möglichen Beziehungen auf das unwiderleglichste, genaueste und püncktlichste erweisen ließe. Nach diesen und noch anderen Betrachtungen wurde mir mein gethanes Versprechen mehr als leid. Gern hätte ichs zurückgenommen, wäre nicht die Furcht vor dem Verdacht gewesen, daß ich eine ungegründete Aengstlichkeit blos vorschützte, weil ich überhaupt nicht Lust hätte, es zu halten. Ich überlegte daher, wie mir in meiner Noth zu rathen wäre, und fand diese Auskunft. Ich wollte an einem sich mir dazu anbietenden schicklichen Orte gegen das Ende der Rede ausbeugen, sie hier etwas erweitern, Belege und Erörterungen einfließen lassen, und dem Ganzen dann noch mit Citaten und einigen kurzen Anmerkungen nachhelfen.

Die Ungeduld, diese Arbeit, die mich drückte und von einer anderen mich sehr anziehenden abhielt, auf

die Seite zu bringen, ließ mich allzurasch ans Werk gehen. Ich vertraute meiner Eile. Sie und meine Ungeduld betrogen mich; und bald wurde nun, wie dies so oft der Fall ist, der Betrogene von seiner Seite wieder zum Betrüger. Unter der mir im Beginnen so widerwärtigen Beschäftigung entstand mir unvermerkt eine Lust, die mich verführte. Mit jedem Tage mehr wurde das neue Interesse dem älteren und meiner so bestimmten ersten Absicht Meister. Aber es dauerte noch lange, eh' ich mir es selbst gestand, wirklich meine erste Absicht aufgab, und entschlossen zu mir sagte: dort ist nun dein entfernteres Ziel! Es hilft dir nichts, daß du dir die Zahl der Schritte bis dahin verbergen willst; das Seitwärtssehen aber nach dem ersten näheren, wenn du damit fortfährst, wird nur Krümmen in deinen Gang bringen, und dir den Weg verlängern! — Ich hatte nicht diese Herzhaftigkeit. Eine durch Zufälle erzwungene gänzliche Entfernung von meiner Arbeit auf viele Wochen mußte sie mir erst verschaffen.

Jetzt, nach diesem Zeitraume, da ich mit erfrischtem Auge und ruhiger Ueberlegung das schon Ausgearbeitete und meine Vorbereitungen wieder ansah, stand ich keinen Augenblick mehr an, mir die Wahrheit zu bekennen, und einen besseren Entschluß zu fassen. Bedachtsam prüfte ich nun den mir wider meinen Willen entstandenen größeren Entwurf, ordnete seine Vollendung an, maß sorgfältig den Weg, den ich noch bis zu meinem Ziele hin zu machen hatte, bestimmte und zählte die Tagereisen, und versorgte

mich überflüßig mit allem Nöthigen, um nur ja nach wieder angetretener Reise keinen Aufenthalt mehr zu erfahren. So vorbereitet, ausgerüstet und versorgt, ging ich an die Fortsetzung meines Werks, und es förderte damit, wie es mußte. Schon war das Härteste überstanden, keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor mir; noch eine kleine etwas unwegsame, doch schon mehr als halbgebahnte Strecke, und es führte mich nun ein bequemer Weg, durch anziehende, auch fruchtbare, Gegenden, nach dem angestrebten Ziele: da zwang mich ein trauriges Ereigniß, plötzlich inne zu halten.

Ganze drey Monate lang machten Schwindel und eine damit zusammenhängende Augenschwäche mir fast alles Lesen und Schreiben so gut als unmöglich. Mehrmals während dieser Zeit hatten mich Veränderungen meines Zustandes, anstatt einer gehofften Besserung, nur Verschlimmerung erfahren lassen. Müde dieser Kränkungen, entsagte ich der Hoffnung ganz. Und jetzt kam mir der Gedanke, meinem Freunde Köppen, der mich öfter mit Besuchen von Lübeck aus erfreuete, bittend vorzuschlagen: ob er nicht aus meiner Vorbereitungs-Kladde und ihren Beylagen, die ich noch vermehren könnte, den durch meine Krankheit unterbrochenen Aufsatz, meinem Entwurfe gemäß, vollenden wolle. Aus wahrer herzlicher Freundschaft verstand er sich dazu. Er hoffte, ich würde leichter genesen, wenn er mir diese Sache, da sie eine für mich so unglückliche Epoche bezeichnete, aus dem Gemüth schaffte, und der Erfolg hat bewiesen, daß er

sich wenigstens nicht ganz hierin betrog. Gelingen mußte das Unternehmen dem Verfasser der Abhandlung über die Systeme, im zweyten Hefte dieser Beyträge, und einer späteren, im sechsten Hefte des diesjährigen Genius der Zeit; und ich konnte, da ich ihn versicherte: durch seine Willfährigkeit würde aus meiner Noth für mein Werk eine Tugend werden, der Bestätigung meines Wortes durch den Erfolg gewiß seyn. Die Stelle in dem folgenden Aufsatze, wo die Ausarbeitung meines Freundes anhebt, habe ich dort in einer Note angezeigt.

Folgendes, den Inhalt und die Absicht meiner Schrift Betreffende, finde ich hier noch vorauszuschicken nothwendig.

Die Kantische Kritik hat die Auflösung des Problems zum Gegenstande, wie Erkenntnisse a priori, das heißt, wie Begriffe, Urtheile, Vorstellungen von Gegenständen, theils schlechterdings und durchaus unabhängig von der Erfahrung; theils ihr wenigstens vorgreifend, sie anticipirend; überall aber ohne irgend eine Beymischung aus derselben — möglich sind.

Zum Beweise, daß es dergleichen reine Begriffe, Urtheile und Vorstellungen von Gegenständen, die schlechterdings nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Erkenntnißvermögen allein entspringen, wirklich gebe, werden reine Mathematik und reine Naturlehre, nebst denen auch dem gemeinsten Verstande offenbaren Grundsätzen der Erfahrung, welche, da sie der Erfahrung das Gesetz geben, nicht aus der

Erfahrung erst entsprungen seyn können; dann auch noch besonders jene Erkenntnisse angeführt, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen sind, und mit denen eine eigene Wissenschaft, Metaphysik, deren Gegenstände Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sind, sich beschäftigt.

Die Frage von den sämtlichen Erkenntnissen a priori läßt sich, nach Kant, auf die eine Frage: wie sind synthetische Urtheile überhaupt a priori möglich? zurückführen.

Die Möglichkeit analytischer Urtheile a priori soll sich aus dem Facto der Logik, (die am Anfange ist, obgleich Synthesis der Analysis nothwendig überall vorgeht;) so wie die Möglichkeit synthetischer Urtheile a posteriori aus dem Facto der gemeinen Erfahrung von selbst verstehen.

Aber warum denn nicht eben so die Möglichkeit apriorischer synthetischer Urtheile, da sie sich nicht minder durch die That beweisen?

Einmal, weil, wie gesagt, die Logik am Anfange und hier etwas schon ganz ausgemachtes ist, eben so wie die wirkliche Erfahrung beydes am Ende und zugleich am Anfange. Hernach, weil eine neue gründlichere Untersuchung der reinen synthetischen Principien, wegen der vielfältig von ihnen gemachten unzulässigen, dem Fortgange der wahren Wissenschaft nachtheiligen Anwendungen, dann auch wegen anderer sie betreffender Ereignisse, nothwendig geworden. Ihre Realität und Gültigkeit war mehrmals angefochten, und noch ganz kürzlich hatte einer der scharfsin-

nigsten und tiefdenkendsten Philosophen, David Hume, nicht nur erhebliche, sondern auch sehr lehrreiche und die Wissenschaft befördernde Zweifel dawider erregt, indem er die Unmöglichkeit der Anwendung der Principien a priori außerhalb den Grenzen der Erfahrung in das helleste Licht stellte.

Um nun zugleich das Irrige in den Humischen Behauptungen zu widerlegen, und das Wahre in denselben zu bestätigen, wählt Kant einen ganz eigenen Weg. Er räumt dem Gegner ein, der Verstand könne einer wirklichen Erfahrung, (einer Erfahrung von Gegenständen, die wirklich außer unserm Subject vorhanden, nicht bloße Erscheinungen wären,) allerdings nicht vorgreifen; einer Erfahrung blos in der Einbildung hingegen (einer durchaus subjectiven) müsse er nothwendig vorgreifen, indem das Einbilden allein durch ein solches Vorgreifen nach Gesetzen blos des Einbildens (Kategorien) möglich werde.

Schon auf dem natürlichen Wege logischer Maximen, bemerkt Kant, werden wir dahin geführt, „die verschiedenen Kräfte unseres Gemüths, als da sind Empfindung, Bewußtseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w., so viel als möglich dadurch zu verringern, daß wir, durch Vergleichung, die versteckte Identität entdecken, und nachsehen: Ob nicht Einbildung mit Bewußtseyn verbunden Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht

gar Verstand und Vernunft sey." *) — Eine nützliche Weisung! Indem wir sie befolgen, gelangen wir wenigstens schon dahin, daß wir es als eine Idee annehmen, die Einbildungskraft sey die eine Grundkraft des Gemüths, und alle übrigen angeblich verschiedenen Kräfte desselben nur Modificationen von ihr; sind aber dann noch toto caelo davon entfernt, „die Möglichkeit einer Selbstgebärung des Verstandes samt der Vernunft, ohne von der Erfahrung geschwängert zu seyn, und die Vermehrung der Begriffe aus sich selbst (die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft) einzusehen und zu begreifen **)"; sind noch toto caelo davon entfernt, jene Selbstgebärung nun an uns selbst verüben und das menschliche Erkenntnißvermögen als ein Object-Subject aus der Einbildungskraft allein, und allein durch sie, construiren zu können, so daß sie, in ihrer producirenden Eigenschaft, als die ratio essendi, causa prima et efficiens aller Vorstellungen, als solcher, in ihrer reproducirenden aber, als die ratio cognoscendi, causa secunda, media et finalis derselben, überall aber zugleich als causa et effectus sui, und als das, was Alles in Allem ist, sich uns klar vor Augen stellte, und wir zu einer wahren und vollkommenen Einsicht der Sache gelangten. Weil David Hume sich zu dieser Einsicht nicht erhob,

---

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 677.

**) Kr. d. r. Vernunft. 793.

und „die Möglichkeit jener Selbstgebärung gerade zu für eine Unmöglichkeit hielt; weil er gar nicht darauf verfiel, daß vielleicht der Verstand durch seine apriorischen Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, seyn könne: nur darum drang ihn die Noth, die Principien der Erfahrung von der Erfahrung selbst abzuleiten, nämlich von einer durch öftere Association in der Erfahrung entsprungenen subjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objectiv gehalten werde — folglich das ganze apriorische System für ein System von Täuschungen zu erklären *).“

Also, wenn David Hume widerlegt und das apriorische System gegen die mit ihm Einverstandenen gerettet werden sollte, so mußte die Möglichkeit dessen, was er für unmöglich gehalten hatte, dargethan werden; und sie war dargethan, wenn gezeigt wurde, man hätte sich bisher allgemein geirrt, indem man allgemein angenommen, unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, da in der Wahrheit sich doch umgekehrt die Gegenstände nach unserer Erkenntniß richten müßten **). Dieses Zeigen aber, wenn es philosophisch geschehen sollte, war nur durch eine Deduction des Objects allein aus dem Subject, das ist, durch eine Construction zugleich des Objects und Subjects, so daß beyde sich, als sich ge-

---

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 793. 127.

**) Kr. d. r. Vernunft, Vorrede. S. XVI.

genseitig voraussetzend und zugleich identisch, darstellten, möglich; denn wie hätte sonst mit der Wirklichkeit apriorischer Erkenntnisse zugleich ihre Möglichkeit, mit ihrer Möglichkeit zugleich ihre Nothwendigkeit erhellen wollen? Es galt einen Versuch; wenn er gelang, so wurde die Hypothese zum Dogma; das nach ihr gemachte Experiment demonstrirte. Der Versuch gelang nach Wunsche, und sogar über die Erwartung. Denn das Object ergab sich dergestalt nothwendig aus dem Subject allein, daß jenem, als für sich bestehend, kaum noch eine sehr zweydeutige Existenz, aus dem Gerüchte der Empfindung, ganz außerhalb der Gränzen des Erkenntnißvermögens gelassen werden durfte. Hier im Leeren mochte es denn, „als an sich wirklich, aber als von uns unerkannt und unerkennbar, beseitiget," *) ein otium cum dignitate genießen, und seine problematische Wichtigkeit ungestört behaupten.

Da aber zufolge dieser zwischen dem Object und Subject vorgenommenen philosophischen Theilung das zu Erkennende dem Erkennenden ganz entrückt und auf ewig von ihm getrennt wird: so scheint es fast, auch das Subject müßte sich, als Erkenntnißvermögen, nun ebenfalls zur Ruhe begeben. Ist doch das Wahre außer dem Erkenntnißvermögen; kann doch das letztre, ohne Widerspruch seines eignen Wesens, nicht herausgehen aus sich selbst; muß es doch dies

---

*) Kr. d. r. Vernunft, Vorrede. S. XX.

Wahre, ein für allemal, als ein von ihm nie zu Erkennendes liegen und blos auf sich beruhen lassen! Wozu also eine unfruchtbare Geschäftigkeit in Absicht eines Gegenstandes, der, als Erkenntnißgegenstand, ewig für uns ein offenbares Nichts, für sich nur ein problematisches Etwas bleibt? Leider ist das Glück eines otii cum dignitate für das Subject unerreichbar! Es kann nicht aufhören, sich in Beziehung auf das Object, dem es nicht beykommen und das ihm wiederum nichts anhaben kann, zu beschäftigen, ohne daß es selbst aufhöre zu seyn. Soll es nun, nachdem es über die Nichtigkeit jeglicher Absicht auf das Object zur Erkenntniß gekommen ist, seine eigne Vernichtung, und so — ein vollkommnes Ende aller Dinge sich zur letzten Absicht setzen? — Vielleicht! *)

---

*) Schon vor mehr als vierzehn Jahren äußerte ich mich hierüber auf folgende Weise: (Idealismus und Realismus S. 121.). „Wenn unsre Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren; nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen; ja nicht einmal, daß sie außer uns wirklich vorhanden sind; und wenn unser Verstand sich blos auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjectiven Anschauungen, nach durchaus subjectiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen: so weiß ich nicht, was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als daß ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles, und außer mir ist im eigentlichen Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres

Dieses bedenkliche **Vielleicht**; die Nothwendigkeit, dem Erkenntnißvermögen, welches alle wahre Absicht, allen wahren Grund und Werth durch die gänzliche Beseitigung des Objects verlor, doch wenigstens in einer nichtigen Beziehung auf dasselbe, einem nach ihm hingerichteten Bestreben, Vorwand seines Daseyns und Namens zu lassen; hat wohl hauptsächlich den Urheber der Kritik bewogen, das Object, als für sich bestehendes Ding, und eine **mystische** Verbindung oder **Kryptogamie** desselben mit dem Subject, gewaltsam beyzubehalten und unveränderlich zu behaupten. Obgleich er daher die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse a priori nur aus der Unmöglichkeit und gänzlichen Nichtigkeit der Erkenntnisse a posteriori; oder die aprioriſche Möglichkeit des Erfahrens nur aus der aprioriſchen Unmöglichkeit, irgend etwas **wahrhaft** zu erfahren, darzuthun und zu erklären wußte: so läßt er dennoch neben der herausgebrachten idealen Unmöglichkeit die vorausgesetzte reale Wirklichkeit stehen, und beyde sollen sich gegenseitig nicht beeinträchtigen.

Blendwerk von Etwas; die **Form einer Form**; grade so ein Gespenst, wie die andern Erscheinungen, die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze. — — Ein solches System vertilgt alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, läßt nur einen solchen **blinden**, ganz und gar erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat. Der Ruhm, aller Zweifeley auf diese Art ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach."

Durch diese Uneinigkeit des Systemes mit sich selbst, gleich in der Grundlage, mußte die Ausführung desselben so dädalisch werden, daß es eben so schwer ist, seine wirklichen Widersprüche zu zeigen, als den blos scheinbaren das widersprechende Ansehn zu benehmen; eben so schwer, das Richtige des Systems zu vertheidigen, als das Unrichtige zu widerlegen. Grade einer solchen Amalgamation von künstlicher Zweydeutigkeit hat es größtentheils seine Gunst und die zahlreiche Schaar fortwährend standhafter Freunde zu danken. Sein Grundgebrechen, seine Chamäleonsfarbe, daß es halb a priori, halb empirisch seyn, zwischen Idealismus und Empirismus in der Mitte schweben soll, kömmt ihm bey dem größeren Publicum sehr zu statten. Etwas im Menschen widersetzt sich einer absoluten Subjectivitätslehre, dem vollkommnen Idealismus; man ergiebt sich aber leicht, wenn auch nur der Name des Objectiven bleibt. Das Schaugerüst von Objectivität im Kantischen System übte den Scharfsinn seiner Bekenner, man erhielt Gelegenheit, aus widersprechenden Stellen der Kritik zu beweisen, daß Kant sich nicht widerspreche; den Idealismus durch Empirismus, den Empirismus durch Idealismus wieder gut zu machen; die Vortrefflichkeit des Systems eben in dieser Zweyendigkeit zu finden, und sich überhaupt nach beliebigem Geschmack in demselben einzurichten.

Hier nur ein Beyspiel statt aller. — Raum und Zeit sind nach den ausdrücklichen Behauptungen der Vernunftkritik bloße Formen der äußern sinnlichen An-

schauung, liefern aber als solche ein mögliches Mannichfaltiges a priori zu einem möglichen Erkenntniß. *) Sie können vermöge dieser Formnatur nie Gegenstände werden, **) lassen sich eben darum nicht anschauen, noch wahrnehmen, ***) sind bloße entia imaginaria und ohne ein Reales keine Objecte. ****) Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsterniß, und wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. †) Und dennoch sind diese nämlichen nicht objectiven Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nach andern Aeußerungen auch Gegenstände, ††) nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und sind, als solche, sogar einzelne Vorstellungen. †††) Es muß demnach doch wohl möglich seyn, die Finsterniß, (die reine Erkenntniß,) ohne das Licht, (die empirische Erkenntniß;) und weil alles Reine nach Kant das Empirische erst möglich macht, das Licht nur durch die Finsterniß zu sehen. ††††) In einem wahrhaft kunstvollen politischen Gleichgewicht bedingt die Vorstellung

---

*) Kr. d. r. V. S. 33. fg. und S. 137.

**) Krit. d. r. V. S. 347.

***) Kr. d. r. V. S. 207.

****) Kr. d. r. V. S. 349.

†) Kr. d. r. V. S. 349.

††) Kr. d. r. V. S. 160.

†††) Kr. d. r. V. S. 136.

††††) S. die vorhin angeführte Stelle. Kr. d. r. V. S. 349.

des vollen Raumes die Vorstellung des leeren, und diese bedingt wieder umgekehrt die erstre; so daß sich in dem nämlichen Systeme die Wahrheit einmal garantiren läßt durch ein vorausgesetztes Reales, und zweytens, auch durch gänzliche Abstraction von demselben, vermöge blos reiner a priori entworfner Gesetze der menschlichen Einbildungskraft. Hält man Raum und Zeit für Gegenstände, so ist es ein Irrthum; hält man sie für bloße Formen der Anschauung, so ist es wieder ein Irrthum; hält man sie für beydes zusammen genommen, so ist es ein Widerspruch; es bleibt also kein andrer Ausweg übrig, als sie für Nichts zu halten, wogegen aber die nämliche Kantische Philosophie auf das Feyerlichste protestirt.

Fichte, dem es unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substanzialität von der Materie borge, *) wollte alles von außenher Gegebne, als materiale Bedingung der objectiven Realität, aus dem Kantischen Systeme und der eigentlichen Meynung des Urhebers verbannen. **) Wie wenig aber dieses möglich ist, erhellt schon aus der ersten am Eingange der

---

*) Kr. d. r. V. S. 277. fg.

**) Fichte glaubte und behauptete, „daß sein System kein Anderes sey als das Kantische" — daß also auch das Kantische im Grunde kein anderes Princip als die absolute Subjectivität erkenne. Er nahm hierüber Jacobin zum Zeugen, der in der Beylage zu seinem David Hume allerdings gezeigt hat, daß man mit Dingen an sich und materialen Bedingungen „im Kantischen transscendentalen Idealismus nicht bleiben könne." — Aber Ja-

Kritik hingestellten Frage. Sollte nämlich eine Synthesis a priori erklärt werden, so hätte man zugleich eine reine Antithesis erklären müssen. Doch es findet sich auch nicht die leiseste Ahndung dieses Bedürfnisses. Vielmehr spricht Kant von einer Synthesis des Gleichartigen ohne vorhergegangne Antithesis, als wäre ihre Möglichkeit nicht dem geringsten Zweifel unterworfen. Das Mannichfaltige für die Synthesis ward von ihm empirisch vorausgesetzt, und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen abstrahirte; eine solche sich selbst betrügende Voraussetzung betrog den Schöpfer des Systems samt seinem Systeme, und zeigte sich durch alle einzelnen Zweige desselben unter den verschiedensten Gestalten.

Dieses philosophische Vergehen erörtert der folgende Aufsatz. Seine Absicht ist, zu beweisen, daß der Kriticismus die Aufgabe, welche er lösen wollte, wie Urtheile a priori möglich sind, nicht gelöst hat; daß sie überhaupt nicht gelöst werden kann, weil ein ursprüngliches Synthesiren ein ursprüngliches Bestimmen, und ein ursprüngliches Bestimmen ein Erschaffen aus Nichts seyn würde. Der historische Beweis

---

cobi hat daselbst auch nicht vergessen zu zeigen, daß man ohne jene Dinge u. s. w. in das System nicht hineinkommen könne. „Die Erfindung des unbedingten und zugleich sich selbst bedingenden Ichs war unstreitig der kürzeste Weg, die materialen Bedingungen entbehrlich zu machen. Anmerkung des Herausgebers.

mußte aus Kants Schriften auf das Klarste dargethan, jede Behauptung über seine Lehre durch Hinweisungen auf seine eignen Worte begleitet werden. Darum findet der Leser eine Menge von Citaten, die sich noch ansehnlich vermehren ließen, wenn nicht eben dieser Reichthum einen sparsamen Gebrauch desselben nothwendig machte. Sollte man indessen hier und dort noch eine Beweisstelle vermissen, so findet man sie später bey einer ausführlicheren Erörterung des nämlichen Gegenstandes, und das Werk darf sich gewiß diese Einrichtung zum Gewinn rechnen, da es sonst unter Citaten und Anmerkungen erliegen und sich selbst in der allmählichen Entwickelung vorgreifen müßte.

Zum Schluße noch ein Wort über den Titel. Er stützt sich auf das von dem Kriticismus herausgebrachte Verhältniß des Verstandes und der Vernunft. Sie befinden sich nach seiner Angabe in einem sonderbaren Kriege. Die Vernunft verlangt mit Recht in den Dingen an sich das Unbedingte, kann aber zu diesem Rechte nicht kommen, weil der Verstand auf seiner Seite mit dem *wahren* und *wirklichen* Recht die Gewährung der ganzen Forderung versagt. *) Wegen dieser besser legalisirten Forderung sind die Ansprüche der Vernunft beym Lichte besehen *dialektisch*; sie macht aber *nothwendig* diese Forderungen, ist also dialektisch mit Recht, und ist mit Recht im Unrecht. *Verstän-*

*) Kr. d. r. Vern. Vorrede. S. XX.

digt muß sie hierüber werden, denn sie kann nicht ablassen vom Verstande, bezieht sich auf ihn allein mit Recht, und ist, obgleich er das Unbedingte nur als Widerspruch denkt, dennoch bloß vermittelst seiner von empirischem Gebrauch. *) Darum giebt es nach dem Kantischen Friedensinstrument folgenden Vergleich zwischen beyden. Die Vernunft hat dem Verstande das Verneinen zu verbieten, der Verstand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verstand zu respectiren und wird positiv durch ihn eingeschränkt, der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begränzung, eine negative Einschränkung, und bedient sich ihrer Ideen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äußersten Erweiterung seines Gebiets. Die Vernunft sitzt im Oberhause, der Verstand im Unterhause; letztrer repräsentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainetät, ohne deren Ratification nichts Gültigkeit haben kann.

Dies wissen, ist eine neue Philosophie, sie heilt die Vernunft von ihrem Naturfehler und lehrt sie verständig seyn und genügsam **). Die Kantische Theorie der reinen Vernunft hat zur Absicht, den Verstand vor der Vernunft als einer Betrügerin zu warnen,

*) Kr. d. r. V. S. 383, 671.
**) Kr. d. r. V. S. 490. fg. und S. 670. fg.

und gegen ihre Verführungen dadurch möglichst sicher zu stellen, daß sie ihn, wie die Ideen ihn zum Besten haben, gleichsam mit Händen greifen läßt. Und damit ist denn auch **ihre neue Absicht** vollendet und **die Vernunft zu Verstande gebracht.**

Eutin, d. 30ten Juli 1801.

F. H. Jacobi.

Ihr saget laut, lehret ausdrücklich: Gotteserkenntniß, Moral und **Religion**, als Verbindung beyder, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftige, diene blos als Mittel, um zu jenen Ideen: **Gott**, **Freyheit** und **Unsterblichkeit** zu gelangen, und ihre **Realität** zu **bewähren**. Ihr behauptet, die Vernunft würde ihre erste und letzte Absicht, den eigentlichsten Gebrauch ihrer Kraft verlieren, und durch ihre Wirksamkeit den Menschen in ihm selbst nur zerstören und aufreiben, wenn sie nicht jenen Glauben an Gott, an Freyheit und Unsterblichkeit hervorzubringen, wahr zu machen, zu begründen, vermöchte; gerade diese Richtung sey das, was die Vernunft zur Vernunft mache.

Dieses lehret und behauptet ihr unwidersprechlich, geflissentlich wiederholt mit den klarsten Worten. *)

*) Man sehe alle Kantischen Kritiken. Das oben Gesagte findet sich aber schon hinlänglich belegt allein in der Kr. d. r. Vernunft. S. 394. unten, und in der dazu gehörigen Note S. 395.; ferner S. 491, 825, und an noch vielen anderen Stellen desselben Werks. Ich merke hieben noch an, aus den metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft, Vorrede. S. XXIII. daß allgemeine Metaphysik Transscendentalwissenschaft, und

Was aber saget euere Philosophie selbst dazu?

Sie sagt, sie könne unmöglich, wie gern sie auch möchte *), jene idealen Gegenstände euch im eigent-

---

Transscendentalwissenschaft allg. Metaphysik ist. Dort heißt es S. XXI und XXII: „Wenn es erlaubt ist, die Grenzen einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnißart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und findet, daß Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat, und sie ferner beschäftigen wird, um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern, (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äußere Erscheinung geschieht,) sondern um zur Erkenntniß dessen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu gelangen: so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn man sie von einem zwar aus ihrer Wurzel sprossenden, aber doch ihrem regelmäßigen Wuchse nur hinderlichen, Sprößlinge befreyet, diesen besonders pflanzt, ohne dennoch dessen Abstammung aus jener zu verkennen und sein völliges Gewächs aus dem System der allgemeinen Metaphysik wegzulassen. Dieses thut der Vollständigkeit der letzteren keinen Abbruch, und erleichtert doch den gleichförmigen Gang der Wissenschaft zu ihrem Zwecke...... Es ist auch in der That sehr merkwürdig, (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden,) daß die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Beyspiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äußeren Anschauung hernehmen müsse, und, wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter sinnleeren Begriffen unstät und schwankend herumtappe.

*) S. Kr. d. r. Vernunft. S. 490 — 493. Den Leser der Kantischen Schriften wird diese Stelle, wenn er sie nachschlägt, an mehrere ähnliche, wohl noch passendere erinnern.

lichen Verstande wahr machen, nämlich nicht auf dem theoretischen, dem eigentlichen und geraden Wege des Erkenntnisses *); denn mit euerer Vernunft sey es in theoretischer Absicht so beschaffen — und mit dieser Entdeckung werde erst Philosophie! — daß sie ganz und gar nicht zum Erkennen eingerichtet und tauglich sey, sondern, was dieses angehe, einzig und allein auf den Verstand verweisen müsse **), der denn von seiner Seite wieder auf die Sinnlichkeit, diese, mit ihm, wieder auf die Einbildungskraft, die Einbildungskraft endlich auf ein = X des Subjects und ein = X des Objects zu verweisen habe, die denn im Erkenntnißvermögen das letzte sind, aber noch nicht das Erkenntnißvermögen selbst, so wenig subjectiv als objectiv, begründen können. Zwar beweisen sich, nach euerer Lehre, beyde X X dadurch, daß sie sich einander auf

---

*) Von dem Um- und Nebenwege, der noch ein anderer, im Grunde besserer, Erkenntnißweg seyn soll, nachher an seinem Orte. Wir schlagen mit Kant zuerst den vernünftigen Verstandesweg ein, auf welchem von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit nichts erkannt wird, als daß nichts davon erkannt werde; auf dem man also blind ankommt, und nur dies erfahren soll. Dann kehren wir mit ihm um, und bereisen, mit ihm, auch den unverständigen Vernunftweg, auf welchem man zu nichts darstellenden Erkenntnissen; zu gültigen und wahrhaften Ideen, von ungültigen und nicht wahrhaften, sondern nur problematischen Gegenständen anlangt; „dann alle weitere Ansprüche aufgiebt, und nun ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen läßt.“ (Kr. d. r. V. S. 493.)

**) Kr. d. r. Vernunft. S. 382. 383. 671. 692.

gleiche Weise voraussetzen, eines an dem anderen ohne weiteres hinlänglich und vollkommen; aber doch nur dergestalt hinlänglich und vollkommen, daß aus dieser gegenseitigen Voraussetzung allein erhellet: keines von beyden dürfe sich rühmen, etwas vor dem anderen darin voraus zu haben, daß es etwa in sich selbst und für sich allein betrachtet, minder problematisch wäre. *) Beyde sind es, respective, in demselben Maße, und müssen es in demselben Maße bleiben, oder die Philosophie artet entweder in dogmatischen Idealismus, oder in dogmatischen Materialismus aus. **) Da nun beyde X [X zusammen ein

---

*) Ein problematischer Gegenstand ist ein Gegenstand, von dem es unausgemacht ist, ob er Etwas oder Nichts sey. Kr. d. r. Vernunft. S. 346. — Problematische Urtheile sind solche, wo man das Bejahen und Verneinen als blos möglich (beliebig) annimmt. ibid. S. 100. — Es sind solche, wo man nicht weiß, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt. Kr. d. Urtheilskraft. S. 328. — Ein problematischer Satz ist derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freye Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen; eine blos willkührliche Aufnahme desselben in den Verstand. Kr. d. r. Vernunft. S. 101. — Ein problematischer Begriff ist die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey. Kr. d. r. Vernunft. S. 343. — Er enthält keinen Widerspruch; seine Realität aber kann auf keine Weise erkannt werden, wenn er auch, als Begrenzung gegebener Begriffe, mit anderen Erkenntnissen zusammen hängt, ibid. S. 310.

Dergleichen Begriffe, wenn sie der transscendentalen Möglichkeit der Dinge untergeschoben werden, sind Blendwerke. Kr. d. r. Vernunft, S. 302.

**) S. die Kantische Widerlegung des Idealismus, Kr.

bloßes Ding des Verhältnisses, das ist, gegenseitiger Bestimmung ohne Bestimmendes und zu Bestimmendes, welches heißet, gegenseitiger *Begrenzung* ohne Begrenzendes und zu Begrenzendes zusammen ausmachen, und durch sie gar nichts *schlechthin gesetzt*, sondern nur eine totale *Grundlosigkeit* eröffnet wird: *) so verweisen einmüthig beyde X X noch einmal weiter auf ein ihnen gemeinschaftliches + X, welches, obgleich nun *doppelt problematisch*, dennoch alle wahre Rea-

---

d. r. Vernunft, S. 274. ff. Sie ist einzig und allein darauf gegründet, daß Object und Subject, als Dinge an sich selbst, gleich problematisch sind, d. h., auf *Hyperidealismus*. Man sehe zurück auf die tr. Aesthetik, wo, S. 55., „die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist," und vergleiche dann mit der nachherigen Widerlegung den Abschnitt über den tr. Idealismus als *Schlüssel*, S. 518 — 525., hierauf das Hauptstück über die Unterscheidung der Gegenstände in Phänomena und Noumena S. 294. ff., nebst dem Anhange S. 316, von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und der dazu gehörigen Anmerkung. Hier heißt es S. 344. „der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene [die Sinnlichkeit] warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so *denkt* er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung), und weder als Größe, noch als Substanz, noch als Realität gedacht werden kann — *wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben werde.*"

*) S. die Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Kr. d. r. Vernunft. S. 324. ff.

lität, die Summa des allein wahrhaften Wahren enthält, und darum auf nichts weiter zu verweisen hat. Wäre nicht in diesem letzten X das reale Reale und wahrhafte Wahre wirklich vorhanden, so wäre es überall nicht vorhanden: Also sind sie in ihm vorhanden, und zwar eben so nothwendig und offenbar, als dem Erkenntnißvermögen schlechterdings und in alle Ewigkeit unerreichbar und verborgen *). Wollte das Erkenntnißvermögen sich hierüber beschweren, so darf man es nur erinnern, in sich zu gehen, und sich die Frage vorzulegen: wie es denn wohl das reale Reale und das wahrhafte Wahre habe zu erreichen meynen können; oder nur zu sagen, was es damit meyne, und worin eigentlich sein Vorhaben bestehe. **) Man solle ihm dies nur recht zu Gemüth führen, sagt ihr, und es werde sich sogleich bescheiden, auf das reale Reale und wahrhafte Wahre, als ein zu Erkennendes, ein für allemal Verzicht zu thun, sich verständig in sich selbst zurückzuziehen, und das Erkennen des Erkennens,

---

*) Nach der allerneuesten „alleinigen Philosophie" des Herrn Schelling, im 2ten Hefte des 2ten Bandes der Zeitschrift für speculative Physik — ist jenes X nun nicht weiter mehr X, sondern „die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven", und als solche „die absolute Vernunft" selber.

Aber auch dieses nur seit der Erscheinung jenes Heftes nicht mehr esoterische System, in welchem „sich der Idealismus und Materialismus wirklich gegenseitig durchdringen," hat Jacobi in seinem Sendschreiben an Fichte bereits vorher verkündiget. Anmerkung des Herausgebers.

**) Kr. d. r. V. S. 233, 234.

blos als Erkennens, sich zum einzigen Geschäft zu machen. Wenn es auf diese Weise seine Praktik, blos als Praktik, ergründet, und sich darin ergeben habe, nur immanent theoretisch seyn zu können: so möge es wohl noch gelingen, verheißet ihr ihm, daß es, als blos praktisch, nun, auf eine andere Weise, auch noch zu emaniren, und, durch eine neue Praktik, hinten nach und ganz unerwartet, rein theoretisch zu werden, vel quasi sich geeignet finde; nämlich als ein ohne allen Verstand, auch ohne alle theoretische Vernunft, allein durch einen reinen Willen erkennendes, das ist, reale Möglichkeit und Daseyn gebietendes = X. *)

Zur Sache denn!

An der Spitze eueres sich bescheidenden Erkenntnißvermögens stehet der Verstand, und er selbst ist das eigentliche Vermögen der Erkenntnisse, weil durch ihn in dem unbestimmten Objectiven sich bestimmte Objecte, und in dem unbestimmten Subjectiven ein bestimmtes Subject, mit den Begriffen, erst hervorthun. Ob nun gleich dieser an der Spitze stehende Verstand, euerer

---

*) Mit anderen Worten: Die Vernunft, nachdem sie, als kritische, die Augen, mit welchen sie zu sehen nur wähnte, sich selbst herzhaft ausgestochen hat, gebietet nun, noch viel herzhafter, sich selbst, der offenbaren Finsterniß, die in ihr ist, in rein praktischer Absicht, zu trotzen, durch einen blinden, d. i. ganz Erkenntnißleeren Glauben. Man sehe hierüber vorläufig in der Kr. d. Urtheilskraft. S. 448. den merkwürdigen Abschnitt: Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Lehre zufolge, die Geschäftigkeit der Einbildungskraft mit den Bedingungen ihrer Geschäftigkeit, d. i. die Einbildungskraft als das vollständige Vermögen der Anschauungen a priori *), voraussetzt, und diese Einbildungskraft als seine Mutter anzusehen hat: so kann er doch auch betrachtet werden, als wenn die Einbildungskraft ihn voraussetzte und ihn als ihren Vater anzusehen hätte. Man denkt sich ihn alsdenn durch den Gedanken einer bloßen Handlung des Verbindens und Insichfassens ohne weiteres **): als ein Verbinden — noch von Nichts, noch in Nichts, noch durch Nichts. — So betrachtet ist aber der Verstand nicht allein vor der Einbildungskraft, sondern auch vor sich selbst und seiner Möglichkeit, und muß daher vor allen Dingen sich erst möglich machen. ***)

Möglich macht er sich durch ein ursprüngliches reines, oder bloßes Selbst - oder an sich - Bewußtseyn, welches, außer einer qualitativen Einheit, die es hat, auch noch eine quantitative; zu und vor dieser aber Mannichfaltigkeit; folglich Verschiedenheit; überall Thätigkeit, Handlung — mithin Ziel und Hemmung (interstitiones): ein continuirliches

---

*) S. Kr. d. Urtheilskraft. Einl. S. XLII., hernach S. 73. Kr. d. r. Vernunft. S. 206. dann S. 201.

**) Kr. d. r. V. S. 135.

***) S. Kr. d. r. Vernunft, S. 150, den Abschnitt: von der Anw. d. Kateg. auf Gegenstände überhaupt. Zu vergl. mit §. 17. S. 136—139.

Entgegen- und Zusammen-setzen — im durch-aus Leeren; ein unendliches Anfangen und Enden, wo nichts anzufangen und nichts zu enden ist — sich selbst, und noch einmal sich selbst, das ist, sich selbst und den reinen Verstand, in, mit und durch sich selbst, unbegreiflich hervorbringt und zugleich voraus-setzt. *)

In dieser seiner Ursprünglichkeit, Unabhängigkeit und Alleinthätigkeit ist aber der Verstand (gestehet ihr's) ganz leer, und weiß, ungeachtet des Selbst- und an sich-Bewußtseyns, im Grunde nichts von sich und seinen Geschäften der reinen Geschäftigkeit, noch weniger von einem Selbst und an sich. Gleich-wohl ist er gerade nur in diesem Zustande recht ei-gentlich der Verstand selbst, der Verstand allein und an sich, der ursprüngliche; und bringt, als sol-cher, schon die Elementarlogik, die schlechterdings allgemeine, die ganz reine rein aus sich hervor **).

---

*) S. Kr. d. r. Vernunft, die transsc. Deduction der reinen Verstandesbegriffe. S. 129. ff.

**) „Der Verstand sondert sich nicht nur von allem Empi-rischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame und durch keine äußerliche hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit. Kr. d. r. V. S. 89: Von der reinen Logik s. daselbst S. 77 — 79. — Die Metaphysik dieser Logik, welche aus die-sem unabhängigen und selbstständigen Verstande, unabhängig und selbstständig, und schlechterdings allgemein und rein her-vorgeht, findet sich in der Kantischen Kritik nicht besonders abgehandelt, ergiebt sich aber daselbst, gleich den andern Me-taphysiken, aus der Grundeigenschaft des Gemüths, nehmlich

Erst in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit wird er sich gewahr, und erfährt sich als ein Vermögen

---

aus der productiven und reproductiven transscendentalen Einbildungskraft, aus welcher, wie wir in der Folge sehen werden, Alles sich zuletzt ergiebt. Sie allein ist das ursprüngliche Vermögen sowohl absoluter Antithesis als Synthesis, und dadurch die Schöpferin sowohl der quantitativen Einheit, die das Instrument der Synthesis ist, als der Wiederholung dieser Einheit, welche die Vielheit erzeugt. Sie erzeuget folglich auch die Allheit, und zwar zuerst, denn die quantitative Einheit ist nothwendig schon Allheit. Dergestalt entbehret die transscendentale Einbildungskraft nur der qualitativen Einheit; der Verstand selbst aber ohne sie, wäre nur diese qualitative Einheit ohne Spontaneität, also noch kein Verstand. Sie also macht den Verstand, aus dem eine reine Logik entspringen kann, erst möglich, so wie sie auch den Raum, aus dem eine reine Mathematik entspringen kann, erst möglich machen muß. Wie es aber mit diesen Möglichkeiten nach der Wahrheit beschaffen ist, wird sich bey einer näheren Erörterung zeigen. Ich merke hier nur an, daß der Kantische reine Verstand mit seiner reinen Spontaneität und ihren gemeinschaftlichen Producten mir eine auffallende Aehnlichkeit mit der ihre Gefäße sich selbst bildenden lebendigen Flüssigkeit des berühmten Engländers John Hunter zu haben scheint. Dieser bewies aus dem bebrüteten Hühnerey, daß sich das Blut vor den Gefäßen bilde; daß Gefäße erst nach der Gerinnung des Bluts erscheinen u. s. w. Es war ihm nicht deutlich, ob Blut ohne den Körper oder der Körper ohne Blut geschwinder stirbt. — Die Theile des Körpers, wovon jeder eine Portion der Materia vitae diffusa besitzt, haben eine Recollection von vorigen Eindrücken, wenn sie neue erhalten; nur nicht über dies noch spontaneous memory, wie das Hirn, weil das Hirn ein für sich bestehendes Ganzes ist, (Materia vitae concervata) dessen Actionen in sich selbst vollständig sind. S. Gött. Anz. 1795. St. 190. NB. John Hunter hatte die Arterien (die synthesirenden Schlagadern) des schwangeren Uterus bis zu ihrer Endigung im Mutterkuchen tracirt. ibid.

und nothwendiges Bedürfniß derselben. Durch ein unablässig fortgesetztes Einbegreifen gestaltet er ihr Mannichfaltiges zu einem Wesen, und es kommt mit ihr und ihm zur Sache.

Die Einbildungskraft beginnt das Werk. Sie beginnt es als ein blindes Treiben *), als eine Urgeschäftigkeit aus und zu Nichts, und wird von selbst zum Verstande, indem sie (gleichviel auf welche Weise — Gott mag es wissen!) Anfang und Ende antrifft, und so Begriffe überhaupt von Gegenständen überhaupt im Gemüthe absetzt, krystallisirt durch Krystallisirung, d. h. sie entstehen läßt — möglicher Weise! Was dieser möglichen Weise, Gegenstände a priori zu bestimmen (bestimmte Räume] und] Zeiten, Kr. d. r. Vnft. S. 202, 203, 204.), zum Grunde liegt, ist das wunderbarste und unbegreiflichste aller unbegreiflichen Geheimnisse und Wunder, heißet aber ausdrücklich: Transscendentale Urtheilskraft und Schematismus des reinen Verstandes. **) — Verknüpft nun die Einbildungskraft diese ihr entstandenen Begriffe wieder als Begriffe: so sagt man alsbald von einer solchen Verknüpfung, daß sie — im Verstande geschehe. Das Selbstbewußtseyn ist nunmehr vollkommen da, und der Verstand erweitert sich, die Erkenntniß

---

*) Kr. d. r. V. S. 103.

**) S. Kr. d. r. V. S. 171 — 187.

wächst, indem unaufhörlich neue Unterschiede entstehen und vergehen, gesetzt und wieder aufgehoben werden.

Bildlich könnte man die Einbildungskraft, diese alma mater, als eine Weberin darstellen. Das ursprüngliche reine Bewußtseyn wäre die Kette oder der Aufzug am Gewebe, die sinnlichen Empfindungen der Einschlag. Mit den Füßen brächte die Wirkerin Handlung in die Kette („intellectuelle, ganz unfigürliche Synthesis"); mit den Händen triebe sie den Einschlag durch („figürliche productive Synthesis"). *)

Da nun der Verstand blos als ein Vermögen der Individuation des Sinnlichen **) Realität, Ab-

---

*) S. Kr. d. r. V. S. 150—152.

**) Die Sinnlichkeit ist das blos Bestimmbare, der Verstand durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, das Bestimmende. (Kr. d. r. V. S. 151. 152.) — Etwas blos Bestimmbares, Unbestimmtes, ist das Gegentheil des Individuellen. Was ein Unbestimmtes bestimmt, individuirt, und dies Vermögen heißt bey Kant Schematismus des Verstandes. (Kr. d. r. V. S. 176. fg.). Das Schema bildet den Uebergang vom reinen Verstandesbegriffe zu den Erscheinungen, und ist ein von dem Verstande rein hervorgebrachtes Bild, das aber, weil es kein empirisches, sondern ein allgemeines unbildliches Bild (!) seyn soll, den Namen nicht tragen darf. Der Verstand kann aber nur in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit ein solches individuirendes Schema hervorbringen. Getrennt von der Sinnlichkeit thut er das Gegentheil, er verallgemeinert, enteinzelt, identifizirt. Es steht also der Mensch durch die Vereinigung der Sinnlichkeit und des Verstandes mit sich selbst im Widerspruche. Die Sinnlichkeit dringt auf ein Maximum des Inhalts,

sicht und eigentliche Bedeutung hat; da er für sich allein weder bestehen, noch als so bestehend gedacht werden kann: so ist es klar, daß er sein Interesse im Bestehen und Beschaffenseyn des sinnlichen Wesens, dessen Individuationsmittel er ist, allein finden muß.

Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Vernunft, die nichts anders als eine Erweiterung des Verstandes auf dem bloßen blanken Boden der Einbildungskraft ist. *)

---

des Bestimmten, der Verstand verlangt das Maximum des Umfangs, des Allgemeinen, und die Vernunft, in ähnlichem Widerspruche mit sich selbst, nimmt an beydem Interesse. (Kr. d. r. V. S. 682.) Sie idealisirt sogar diesen Widerspruch, und läßt daraus Moral und Religion entstehen. Es postulirt die Vernunft, nach der Kantischen Religionslehre, das Daseyn eines unendlichen Wesens; was aber Daseyn haben soll, muß sinnlich, endlich werden; diese ursprüngliche Begränzung und Bestimmung geschieht durch den Schematismus des Verstandes, er ist es also der anthropomorphisirt, (Rel. inn. der Gr. d. bl. Vern. S. 82.) verkörpert; weil aber diese Verkörperung dem Postulate eines unendlichen Wesens widerspricht: so bleiben die Möglichkeit und das Daseyn desselben problematisch. (Kr. d. r. V. S. 309 und 343.)

*) „Die Vernunft bezieht sich nur auf den Verstandesgegebrauch, (Kr. d. r. V. S. 383.) niemals gradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eignen empirischen Gebrauch. (Ebendas. S. 671.). Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. (Ebend. S. 692.). Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. (Eb. S. 693.) — Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft. S. 179.). Die transscendentalen Zeitbestimmungen sind das Schema der Verstandesbegriffe.“ (S. 378.) Das

Die Einbildungskraft, wissen wir schon, ist ein reines leeres Dichten hin und her, ohne hier und dort, ohne Einsicht und Absicht, ein Dichten an sich, eine reine Actuosität im reinen Bewußtseyn.

Mit der reinen Sinnlichkeit vereinigt, als das Vermögen ihrer Anschauungen a priori, *) erzeugte sie, durch Absetzen und Ansetzen, durch Ansetzen und Absetzen (zwey im continuirlichen Handeln sich gegenseitig voraussetzende unzertrennliche Verrichtungen) — den Verstand, und mit dem Verstande das sinnliche Wesen, welches — nur die fortgesetzte Handlung selbst seiner Erzeugung ist.

So ent-stehet demnach, ohne je zu be-stehen, das Individuum unaufhörlich, und sein Be-stehen, wo es gedacht wird, ist eine Täuschung.

Da es aber nur, kraft eines solchen Betruges, das ist — vermöge einer Einbildung des Sich Einbildens (in Sich Begreifens) einbilden und entstehen kann: so wird es gezwungen, das Be-stehen sogar vor dem Ent-stehen sich einzubilden, das ist, es geschehen zu lassen. So wird die Idee vom Unbedingten, vom Absoluten hervorgebracht und

---

Schema der Vernunftbegriffe ist „durchgängige absolute Totalität," Aufhebung aller Zeit- und Raumbestimmungen, das Ende der Endlichkeit, „sie sucht das Unbedingte." (Kr. d. r. V. S. 445.) (!!!)

*) Kr. d. Urtheilskr. Einl. S. XLII, S. 73. Kr. d. r. V. S. 201. 202. 206. 152. 179.

eingesetzt: eine durch und durch leere Vorstellung, aber nichts desto weniger das Princip der Vernunft, die Gebärmutter aller ihrer Begriffe.

Daß die Idee des Unbedingten durch und durch leer und nichts als ein Nothbehelf der Einbildungskraft sey, erhellt sogleich, wenn man den Versuch macht, anstatt sie blos vorauszusetzen, wirklich von ihr auszugehen. Der Lückenbüßer zeigt sich alsdann in seiner Blöße. Man hat nur alle Bedingungen weggedacht, und was übrig bleibt, ist — Nichts, eine offenbare Erdichtung. *)

Da aber diese Erdichtung, wie wir gesehen haben, keine willkührliche, ungefähre und zufällige, sondern eine unvermeidliche und nothwendige ist: so schreiben wir, in dieser Rücksicht, ihr mit Grunde — Gründlichkeit, Zulässigkeit, subjective Realität zu. Wir erheben sogar das Vermögen, diese Wurzelidee aller Ideen hervorzubringen, über die Verstandesgabe — von Rechts wegen! — weil wir uns damit über den Verstand hinaussetzen; und nennen es — Vernunft.

Thun wir dieses, ohne zu wissen, was und in welchem Sinne wir es thun, so gerathen wir in die größte aller Gefahren, in die Gefahr, durch die Vernunft um den Verstand zu kommen. Das Gemüth wird dann eine Wüsteney von lauter Hirnge-

---

*) S. Kr. d. r. V. S. 355. bis ans Ende.

spinnsten. Thun wir es hingegen wohlwissend, was wir thun, und lassen uns die Vernunft allein des Verstandes wegen gefallen, den sie nur einfassen und ihm eine gewisse Haltung geben soll: so hat es keine Gefahr, daß wir durch ihre Vorstellungen betrogen werden, und ihnen eine objective Wahrheit beymessen, die allein demjenigen zukommt, was sich sinnlich darstellen, in einer möglichen Erfahrung allgemein anschaulich machen läßt.

— Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sind keine Verstandesbegriffe, keine Gegenstände einer möglichen Anschauung durch die Sinne, sondern bloße Vernunftbegriffe: Ideen. — Das ist offenbar und bewiesen! Also! .....

Ich frage jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, zufolge dieser seiner Philosophie, daß er jene Vernunftbegriffe, jene Ideen, nämlich: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, als objective Realitäten auf die angezeigte Weise sich nur weiß macht, oder von der Vernunft sich weiß machen läßt, einzig und allein dem Verstande zu gefallen, damit dessen Begriffe, die nur distributive Einheit bewirken, auch einer collectiven fähig werden: *) ob er zu jenen, nun ein für allemal ausgemacht objectiv grundlosen, ein für allemal ausgemacht objectiv durch und durch leeren Vorstellungen, je aus irgend einer

*) Kr. d. r. V. S. 671.

Ursache als zu objectiv wahren und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? Ich sage, es ist unmöglich! Er ist einmal zu gut unterrichtet von ihrem Herkommen, von ihrer Beschaffenheit, von ihrem inneren Wesen, und kann es nun keinen Augenblick mehr vergessen, daß jene Ideen nur „hevristische Fictionen, foci imaginarii," *) nothdürftige nicht einschließende Einfassungen der Verstandesbegriffe (Gränz- und Erweiterungsbegriffe zugleich und vice versa), so viel trügliche Horizonte sind, die zuletzt unter einem allgemeinen Horizont derselben Art beschlossen werden; so wenig aber in sich und für sich subsistirende Dinge, daß sie, als solche, auch nicht einmal zu den möglich denkbaren gezählt werden dürfen.

Nicht zu den denkbaren? höre ich euch ausrufen und mich triumphirend der Verläumdung beschuldigen, da es ja in euerer Urkunde so klar geschrieben stehe: es lasse sich zwar von den Ideen nicht ausmachen, daß sie Vorstellungen von möglichen Gegenständen; aber auch nicht, daß sie Vorstellungen von unmöglichen seyen; und was nur — blos Nicht Unmöglich sey, das sey schon möglich denkbar, obgleich nicht als ein Mögliches.

Vortrefflich! Es steht aber in derselben Urkunde

*) Kr. d. r. V. S. 672.

ja auch folgendes: „Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, da muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloße Meynung seyn, und das ist — die Möglichkeit des Gegenstandes selbst!" *)

Ihr unterschreibet also beydes; unterschreibet und bezeuget, dem letzteren Ausspruche zufolge, mit eurem Buche, daß die Ideen, von dieser Seite betrachtet, dem Erkenntnißvermögen nur „leere Hirngespinste, statt der Begriffe von Sachen unterlegen."

„Wie gesagt (heißt es in dem Buche auf der folgenden Seite) sind die Vernunftbegriffe bloße Ideen, und haben freylich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung; aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und (NB!) zugleich für möglich **) angenommene Gegenstände. Sie sind blos problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als hevristische Fictionen) regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Sieht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklä-

---

*) Kr. d. r. V. S. 798. und S. 642. 671.

**) S. Kr. d. r. V. S. 271. wie der Begriff der Möglichkeit mit einer Vorstellung verknüpft wird.

rung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können." *)

Bestimmter und deutlicher kann man sich wohl nicht erklären. Aus zwanzig ähnlichen, eben so klaren und wohl noch stärker ausgedrückten, Stellen will ich nur folgende noch auswählen und euch zu Gemüthe führen.

„Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objecten), sondern ordnet sie nur, und giebt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größten Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, wodurch allerwärts Reihen der Bedingungen zu Stande kommen. Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannichfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannichfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind." **)

---

*) Kr. d. r. V. S. 799.

**) Kr. d. r. V. S. 392. 671. und Krit. d. Urtheilskr. 449. 450.

Es ist unmöglich, euch mißzuverstehen, und in euerer Lehre aus dem Zusammenhange zu kommen, wenn man nur dies Eine recht ins Auge faßt, und dann auch nie wieder aus dem Auge verliert, daß es überall nichts wahrhaft Objectives für den Menschen giebt noch geben kann; daß er rein abgeschnitten ist von allem Wahren, in sich Subsistirenden, durch seine eigenthümliche, zufällige, durch und durch subjective (sinnliche) Sinnlichkeit, außer der ihm nichts, und mit der ihm nur diese Sinnlichkeit selbst, nämlich: ein passiver — aber doch nothwendig anschauender, und, man weiß nicht wie, veränderlicher — Gemüthstheil, einzig und allein zur Gemüthsveränderung, gegeben ist. Er stellet sich allerley damit vor, siehet aber alles, was er sich damit vorstellt, nur blindlings an.

Der andere Gemüthstheil — dies muß man sich eben so tief einprägen — das ganze so genannte obere, aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft bestehende, durch den Zwitter Einbildungskraft ursprünglich hervorgebrachte, dann sich selbst einrichtende — der Sinnlichkeit, man weiß nicht wie, angehängte — Erkenntnißvermögen giebt dem Menschen nichts zu erkennen: so wenig in dem Gemüthe den Ursprung und die nothwendigen Gründe seiner Einrichtung und Beschaffenheit, als außer demselben irgend etwas wirklich außer ihm Vorhandenes. *) Dieser Ge-

*) Kr. d. r. V. S. 107. NB. 145. 146. 283. 308. 309. 641. und 642.

müthstheil begreift nur mit Begriffen, was der andere nicht sieht; er ist mit sehenden Augen blind, wie der andere mit blinden Augen sehend. Auch hat sein Begreifen, und die ganze Thätigkeit der Mutter Einbildungskraft, mit ihren ohne den Willen eines Mannes erzeugten Kindern, keine andre Absicht, als nur — eine Einheit hervorzubringen; die Einheit nämlich eines, durch ein Mannichfaltiges = X der Anschauung wunderbar genug zerstreuten, = X des Bewußtseyns: Erst eines empirischen über dem Verschiedenen der Empfindung; hernach eines reinen, über dem Nicht-Verschiedenen aller möglichen Empfindung. Diese letzte reinere Einheit soll aber zugleich eine noch reinere als reine, eine Allererste, nicht hervorgebrachte, ursprüngliche, selbstständige, von aller Sinnlichkeit unabhängige, qualitative Einheit seyn — ein intellectuelles Etwas, nur zum Begreifen des Begreifens vor allem zu Begreifenden. *)

---

*) In dieser Stufenleiter erhebt sich das Kantische System vom Niedrigen zum Höheren, von den Untergöttern zu den Obergöttern, bis es zuletzt zum Jupiter gelangt, der unter dem Namen der synthetischen Einheit der Apperception die doppelte Kette der Logik und Transscendentalphilosophie hält, ohne selbst ein Ring in dieser Kette zu seyn. Voll Mißtrauen gegen diese transscendentale subject-objective Einheit mit Jupitersgewalt fragen wir: ist sie eine Vorstellung oder keine Vorstellung, hat sie Inhalt und Object oder weder Inhalt noch Object, ist sie ein Begriff, eine Idee oder gar ein Gefühl? Die Antwort lautet: ich bin mir in der synthetischen transscendentalen Einheit der Apperception meiner selbst be-

So eigentlich, wie ich hier erzähle, entstehet das, was man Begriffe nennt. Alle Begriffe aber ohne

---

wußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen." (Krit. d. r. V. S. 157.) Also hätten wir die Vorstellung eines Ich bin, hervorgebracht durch bloßes Denken, ohne alles Anschauen. Ich will nicht fragen, wie dieses mit der Grundbehauptung besteht, daß „alles Denken, gradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale, sich zuletzt auf Anschauungen, mithin auf Sinnlichkeit beziehen müsse, weil uns auf andre Weise kein Gegenstand gegeben werden könne;" (Krit: d. r. V. S. 33.) sondern nur: Wie gelangen wir zur reinen Synthesis entfernt von aller Anschauung, da doch jede Synthesis nur durch Anschauung, nur über einem Grunde der Synthesis, möglich ist? (Kants Proleg. S. 26 — 30. Kr. d. r. V. S. 499.). Wie könnte auch der Jupiter des Systems, ungeachtet seiner ätherischen Natur, gleich jenem heydnischen, entbehren einer Verbindung mit den Töchtern der Erde? Vergebens ruft man das Unding eines Mannichfaltigen sinnlicher Anschauungen vor aller sinnlichen Anschauung, eine blos gedachte (!) sinnliche Anschauung (Kr. d. r. V. S. 140) zu Hülfe, sie ist nur der Leichenstein jener wirklichen Anschauung, die vom Blitze des Donnergottes erschlagen wurde.

Wir wollen lieber diese nichts helfende Hülfe verschmähen, und bey der deutlichen Angabe stehen bleiben, daß die Einheit der Apperception nur in der von ihr unterschiednen Anschauung gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtseyn gedacht werden kann;" (Kr. d. r. V. S. 135.) daß also die reine Verbindung in einer unreinen, die unreine in einer reinen, und alle Verbindung überhaupt nur in einer Verbindung gegeben wird. Unser Widerspruch begründet sich alsdann einfacher und verständlicher.

Das Ich in der transscendentalen Apperception ist keine Abstraction, aber wir gelangen nur durch Abstraction zu seiner Vorstellung. Es ist die Einheit, in welcher alle Verknüpfungen

Ausnahme (man kann sich dieses nicht zu oft, um es sich recht einzuschärfen, wiederholen), die Begriffe der Vernunft sowohl als die Begriffe des Verstandes, beziehen sich auf die allein anschauende, und darum allein Objecte verleihende, Sinnlichkeit. Von ihr, ausschließlich, von ihr einzig und allein erhalten jene Begriffe insgesamt — Inhalt, Bedeutung, objective Realität und Absicht. *)

Inhalt also, Bedeutung also, objective Realität und Absicht! Auf welche mögliche Weise? Da alles, angeheftet an nichts, vereiniget durch nichts, gerichtet auf nichts, nur ein und derselbe leere Schlauch und Schlauches-Schlauch eines leeren Raumes der Diversität außer, und eines desgleichen der Identität in uns ist; dieser letzte versehen einzig und allein mit einem motu peri-

---

vorgenommen werden, nicht die Handlung der Verknüpfung selbst. Abstrahiren wir daher von aller empirischen Synthesis, so bleibt nicht eine reine Synthesis als Handlung übrig, wie das Kantische System angiebt, sondern nur die Einheit, worin synthesirt wird; nicht eine durch Synthesis gewordene, sondern für die Synthesis bestehende Einheit. Alle Verknüpfung setzt ein zu Verknüpfendes voraus, jede Handlung des Verbindens, das ist, des Vereinigens, setzt Verunreinigtes zum voraus. Das Kantische Vorgeben eines reinen Bodensatzes der Synthesis ohne alles Empirische ist daher eben so sonderbar, als das Uebrigbleiben des Dinges an sich nach der Abstraction von jeder wirklichen Empfindung. (Kr. d. r. V. S. 339.)

*) Kr. d. r. V. S. 148 . . . 298, 299, 308, 343, 345. und was insbesondre die Vernunftbegriffe angeht, S. 382. 383.

staltico, einer transscendental wurmförmigen Bewegung, welche in ihm ist, man weiß nicht wie. — Die Sinnlichkeit, den Verstand hinter sich habend, hat nichts vor sich — beym Lichte besehen — als sich selbst. In einem zwiefachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Dinge, Erscheinungen! in denen nichts erscheint: und das ist die ganze Offenbarung, welche uns geschieht; so allein empfängt unsere nie wahrhaft etwas empfangende Empfänglichkeit; so schauet jenes, a posteriori wie a priori, nur sein Schauen Schauendes, AN.

Wie die Sinnlichkeit, den Verstand hinter sich habend, nichts vor sich hat: so hat der Verstand, die Sinnlichkeit vor sich habend und ihr angehörig, nichts hinter sich; auch nichts in sich, ausgenommen jenen motum peristalticum, jene transscendental wurmförmige Bewegung, womit er ursprünglich und unaufhörlich zu sich selbst kommt, zugleich die Sinnlichkeit bekriecht, und seine Bewegungen (so viele Einheiten) verknüpfend, Zahl und Maß gebiert. So hängt das Ganze zusammen, oder vielmehr, so schwebet, ohne irgend eine Haltung, im menschlichen Erkenntnißvermögen alles blos zwischen einem problematischen = X des Objects, und einem eben so problematischen = X des Subjects, welche beyde — herkommen, man weiß nicht woher; hinwollen, man weiß nicht wohin; sich zusammensetzen, durch Zusammensetzung, man weiß nicht wie; endlich sich gegenseitig an einander wahr machen und bewähren, man weiß nicht wo-

mit, nicht wodurch, nicht wozu: genug sie weben und schweben ihr Schweben und Weben, und daß dies kein Ende habe, ist das Ende und die Sache.

Ich habe nun achtzehn Jahre lang zu begreifen gesucht, und es ist mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie ihr ein Mannichfaltiges, zu welchem die Einheit; und eine Einheit, zu welcher das Mannichfaltige — nur hinzukommt, euch vorzustellen, oder diese reine Begebenheit auf irgend eine Weise zu denken vermögt. Vermögt ihr aber dieses nicht, sondern setzen beyde, Mannichfaltigkeit und Einheit, sich gegenseitig dergestalt voraus, bedingen sie sich gegenseitig dergestalt, daß sie nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seyns: was wird dann aus euerer ganzen apriorischen Weberey?

Meine Aufgabe an euch ist nicht, einen Knoten zu lösen, sondern einen hier vor unsern Augen zu schlingen; den ersten synthetischen nämlich in irgend einem Reinen, sey es des Bewußtseyns, sey es des Raums, oder der Zeit.

Der Raum sey Eines, die Zeit sey Eines, das Bewußtseyn sey Eines, gerade so, wie ihr es verlangt. Saget nur an, wie sich Euch eines von diesen drey Einen in ihm selbst rein vermannichfaltiget, das ist, wie ihr zu reiner Einheit und rei-

ner Vielheit, den Bedingungen reiner Synthesis, gelangt? Keines von diesen drey Einen ist ja nur in und für sich selbst eine Einheit, sondern jedes derselben ist nur, so zu sagen, Eines und kein Anderes; eine Ein-Fach-Heit; eine Einer-Ley-Heit; eine Der-Die-Das-Selbig-Keit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn diese schlummern, mit dem Der, Die, Das, noch im unendlichen = o des Unbestimmten, woraus alles und jedes Bestimmte auch erst hervorgehen soll! Was bringt nun, frage ich euch ernstlich, in jene drey Unendlichkeiten, in die Zwey der Receptivität und die Eine der Spontaneität, Endlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß, und verwandelt sie in ein reines Mannichfaltiges; was bringt die reine Spontaneität zur Oscillation, das Bewußtseyn a priori zum Bewußtseyn? Wie kommt sein reiner Vocal zum Mitlauter, oder vielmehr, wie setzt sich sein lautloses ununterbrochenes Blasen, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen Accent zu gewinnen? Dieses müsset ihr angeben, müsset die Möglichkeit einer reinen Synthesis mit oder ohne eine reine ganz inwendige Discrimination darthun können, oder euer ganzes System hat nicht einmal den Bestand einer Seifenblase.

Es hat wirklich diesen nicht und keinen andern; ist ganz und gar und durchaus nur über und mit dem zwiefachen, in Wechselwirkung gesetzten Betrug von einer Mannichfaltigkeit und einer Einheit erbaut,

die da, wo sie — jedes für sich und von dem anderen unabhängig als ein Ursprüngliches und Erstes — sich befinden sollen, weder so zu finden oder anzutreffen sind, noch auf irgend eine Weise wahrhaft auch nur so phantasirt, geschweige denn gedacht werden können. Ihr Daseyn ist eine künstliche Vorspiegelung durch ein täuschendes Schatten in Schatten werfendes Doppelglas. Das vollendete, ausgeführte Spiel mit diesen Schattenwesen stellet in einem neuen Bilde jenen alten Regressus dar — von der Welt auf einen sie tragenden Elephanten, und vom Elephanten auf eine ihn tragende Schildkröte; mit dem Unterschiede nur, daß Ihr eine Figur mehr und die Schildkröte zweymal gebraucht. Die Vernunft nämlich, wie ich schon anfangs bemerkt habe, ruhet bey euch auf dem Verstande; der Verstand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — Worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein a priori producirет sie sich selbst; und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen (das Producirende des Producirens, welches in der Erscheinung als ein Ergreifen, Apprehendiren sich äußert) nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist. Genug, vor ihr kann

nichts seyn; und was nach ihr ist, das ist nur durch sie, nur in ihr und von ihr.

Nun aber wär' es unmöglich, daß durch diese Einbildungskraft Etwas producirt würde, wenn im Produciren der Augenblick des Entstehens auch der Augenblick des Vergehens wäre; ein solches Schaffen brächte nichts hervor. Also muß erhalten, d. i. behalten, und das continuirlich Producirte eben so continuirlich reproducirt werden; das Producirende muß, producirend, zugleich hinterlassen. — Es ist sonnenklar: die transscendentale Einbildungskraft könnte als producirende gar nicht anfangen und im Gange bleiben; ja sie könnte überall weder Gang noch Fortgang haben, wenn sie nicht, so wie sie ansetzte zum Produciren, bey diesem Ansetzen auch das Absetzen schon im Sinne hätte für ein rein apriorisches Gedächtniß. Das Absetzen hat nicht mehr Schwierigkeit als das Ansetzen, und wer eine dabey findet, dem kann es nur Eine und Dieselbe Schwierigkeit seyn. Wer keine dabey findet, der ist so gut als im Besitz der ganzen Wissenschaft, er hat alles gewonnen; denn diesem Einen Knoten folgt das ganze Netz, so daß nun ein Kind es stricken kann; ein Netz, worin das gesammte Universum gefangen und mit leichter Mühe von unten herauf und von oben herab gezogen wird auf unsere Schildkrötenschale Er hat alles gewonnen, der hier nicht Zuckende und Zagende, sagte und wiederhole ich; er hat alles gewonnen mit diesem ihm einleuchtenden sich gegenseitig bedingenden Produciren und Reproduciren des Produ-

cirens einer transscendentalen Einbildungskraft. Jenes gebiert ihm das Objective; dieses, das Subjective: Vorbild und Nachbild; Gegenstände und Vorstellungen von Gegenständen. So wie ihm diese gebohren sind, hat er auch Erkenntniß, und vermag kraft der ihm beywohnenden real-idealen und ideal-realen Synthesis und Analysis (der reproducirend producirenden Einbildungskraft) diese Erkenntniß auch ins Unendliche zu erweitern und zu erläutern. — Sie entstand ihm aber nothwendig, weil er das Producirte im Reproducirten (da dieses nur ein Nach- und Wieder-holen mit dem Bewußtseyn, daß es nur ein Nach- und Wieder-holen von jenem, ein continuirliches Zurückblicken auf dasselbe ist) nothwendig wiedererkennen, gleichwohl aber und eben so nothwendig das eine von dem anderen als Vorbild und Nachbild unterscheiden mußte. So wie dieses nun geschehen ist, constituirt sich die transscendentale Einbildungskraft augenblicklich und ohne weiteres — als Verstand.

Sie constituirt sich als Verstand, und zwar — als einen Verstand zugleich mit und ohne Einbildungskraft, um, nach Wohlgefallen, sowohl rein intellectuell, als auch figürlich *) synthesiren zu können. Hiebey kann man nicht die mindeste Schwierigkeit finden, wenn man wohl Acht gege-

*) Kr. d. r. V. S. 150—152.

ben hat, wie die blindgebohrne Einbildungskraft in eine sehende durch sich selbst nothwendig verwandelt wird, d. h. (denn eigentliche Verwandlung ist es nicht) wie in ihr die Blindheit das Sehen organisch hervorbringt, wie es seine Gebärmutter ist, dergestalt, daß hier ein Sehen ohne eine ursprüngliche Blindheit, in der es entstünde, der es sich organisch ansetzte, und von der es organisch angesetzt würde; daß ein solches nicht epigenetisch hervorgebrachtes, nicht in einer ursprünglichen Blindheit gegründetes, nicht mit ihr a priori verknüpftes, zusammengewachsenes, und mit der Blindheit in ewiger Vereinigung beharrendes Sehen, ein Unding wäre. Hat man wohl Acht gegeben, und den ganzen Vorgang ernstlich beobachtet, so erkennet man nun auch auf das deutlichste, wie diese Erzeugung des Sehens aus der Blindheit, des Lichtes aus der Mutter Nacht, die Erzeugung des Verstandes selbst nach einem ursprünglichen, nothwendigen und absoluten Gesetze des Gehens vor dem Sehen; und nach einem eben so ursprünglichen und nothwendigen, aber doch abhängigen, Gesetz des Sehens nach dem Gehen ist, (eine Erkenntniß, die, im Vorbeygehen gesagt, den Idealisten auch zu Boden schlagen soll! *) Man verstehet dann auch ferner, wie ein blos formaler Verstand, das ist, ein Vermögen, die alleinige Gestalt der Sache des Begreifens, ohne die Sache, und ausdrücklich vor ihr — wie ein solcher blos formaler Verstand,

---

*) Kr. d. r. V. S. 274. fg.

als ein selbstständiges, sich selbst genugsames Wesen im Gemüthe, nicht blos vorhanden seyn könne; sondern, auch schlechterdings vor allem andern darin vorhanden seyn müsse, um den realen Verstand, als ein nicht selbstständiges, nicht sich selbst genugsames, sondern zwiefach abhängiges Wesen, erst zu begründen. *) Er begreift es vollkommen, weil er wohl begreifen muß, daß jeder Erzeugung das Erzeugen selbst, hier die bloße Handlung des Erzeugens, vorhergehen müsse. Der blos formale Verstand nämlich ist diese blos die Handlung des Erzeugens erzeugende Handlung; er gestaltet, ohne Gestaltung, nur das Gestalten. Der reale, transscendentale, oder formal-materiale Verstand gestaltet mit Gestaltung und der Gestaltung wegen. Jener erschafft das Urtheilen, durch rein productive, d. i. rein synthetische Vorstellungs-Kraft; dieser das Begreifen, durch rein reproductive, d. i. rein analytische Erkenntniß-Kraft. Der eine ist ein reines Denken vor allem Begreifen, ein Denken ohne etwas zu denken außer dem bloßen Denken, ein Denken noch ohne Gedanken; der andere ist ein Denken mit Begreifen, ein Denken schon mit Gedanken, ein etwas denkendes Denken. **)

*) Kr. d. r. V. S. 89 und 153.

**) Die hier beschriebenen Functionen des das Produciren pro-

Ihr sehet, daß ich, jenen Knoten ausgenommen, den ich nur vorwies als den ersten, aus dem das ganze Gewebe folgte, übrigens eure Sache gut genug gefaßt habe. Auch ihr weiset blos diesen Knoten vor, gebt euch aber dabey das Ansehen, als machtet ihr ihn vor unseren Augen, und lehrtet uns ihn machen: dieses nenne ich euren Betrug.

Ich werfe euch nicht vor, daß ihr wissentlich betrügt, sondern bin im Gegentheil fest überzeugt, ihr habt euch ehrlich überredet, dieser erste Knoten machte sich von selbst, sobald nur reine Sinnlichkeit und reiner Verstand, jene als ein Bestimmbares, dieser als ein Bestimmendes zusammen kämen, und in einem und demselben Wesen sich vereinigten; nichts in der Welt, glaubt ihr aufrichtig, sey leichter zu begreifen; es sey das erste, was ein vernünftiger Mensch begreifen müsse.

Und dies möchte wahr seyn, wenn sich nur ein isolirter reiner menschlicher Verstand als ursprünglich bestimmend denken ließe, und wenn euere reinen Anschauungen ein Mannichfaltiges a priori wirklich darstellten. Allein das eine Vorgeben ist so ungegründet als das an-

---

ducirenden Producirens muß die Kantische Philosophie, so ferne dieselbe auch nur den Schein der Consequenz behalten will, als die von ihr stillschweigend vorausgesetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen. Die Fichtische hingegen stellt die besagten Functionen ausdrücklich und zwar mit einem Anschauen, Denken und Wollen aller derselben auf. Anmerkung des Herausgebers.

dere. Ihr veranstaltet aber euren Selbstbetrug auf folgende Weise.

Ihr gehet aus von drey qualitativen unendlichen Einheiten und numerischen Identitäten, davon wenigstens zwey, als unmittelbare Anschauungen, einzelne Wesen seyn müssen. *) Sie heißen: Raum, Zeit, ursprüngliches ganz reines Bewußtseyn. Diese drey Einheiten sind eure Theses, eure Principien. **) In der dritten Thesis, der transscendentalen Apperception, soll die Synthesis schon enthalten seyn, aber — ohne Antithesis! In den zwey vordersten hingegen soll Antithesis ohne Synthesis sich finden lassen. Werden nun diese drey Thesen in Vereinigung gedacht, so ist alles beysammen, was zur Bildung eines Begriffes erfordert wird. C borget von A und B

---

*) Kr. d. r. V, S. 136. die Note, und S. 160.

**) Fichte geht von einer, angeblich, Einzigen Einheit, der absoluten Subjectivität — in dem absoluten, in sich zurückgehenden, Thun, und durch dasselbe — aus. Aus der in diesem Thun vorausgesetzten Vereinigung der Thesis, Antithesis und Synthesis entwickelt Er dann auch die Einheit des Bewußtseyns, des Raumes und der Zeit. In jener Vereinigung findet Er keinen Widerspruch, sondern nur denjenigen Widerstreit, der darum auch zur absoluten Einheit gehört, weil ohne ihn die Einheit nicht Einheit wäre. Anmerkung des Herausgebers.

ein Vieles und Mannichfaltiges zum Ver-binden; und A mit B borgen von C Einheit zum — Ent-binden! nämlich ihres Vielen und Mannichfaltigen, so daß sie fortan sich als Aggregate darstellen und verhalten mögen, ohne darum ihre Continuität (ihre qualitative Einfachheit und Einheit), die sie zu einzelnen, eben so incomponibeln als indecomponibeln Wesen, zu thetischen reinen Jungfrauen aus unbefleckter Empfängniß machte, einzubüßen.

Nur indem man sich die Sache auf diese Weise gleich beym Eingange verdeutlicht, gewinnt man die, auch gleich beym Eingange, so unentbehrliche Erkenntniß: welcher Gestalt, warum und wie es wahr seyn müsse, daß der reine Verstand urtheile, folglich a priori zu urtheilen auch vermöge vor allem Begreifen, und dies ungeachtet der eben so gewissen Wahrheit und ihr unbeschadet, daß er nicht urtheile und nicht zu urtheilen vermöge, auch nicht a priori, als nur mit Begriffen, und daß nothwendig in jedem Urtheile ein Begriff schon enthalten seyn müsse. Der Widerspruch verschwindet, wenn man weiß, daß man sich die Synthesis (das Urtheilen) zuerst, vor dem Hinzukommen der Antithesis; und erst dann — auch nach dem Hinzukommen derselben denken müsse. Jene Synthesis ist ein unmittelbares Urtheilen; diese ein nur mittelbares. Das unmittelbare Urtheilen ist die uranfängliche sich selbst erzeugende Handlung der Synthesis allein; das mittelbare Urtheilen ist die mit ihren Erzeugungen fortzeugende,

nicht mehr alleinige, Handlung der Synthesis. Nothwendig geschieht das unmittelbare Urtheilen ohne Begriffe, weil diese zuvor synthetisch erzeugt werden mußten: dieses Urtheilen ist ein Setzen noch ohne Sätze. Und nothwendig geschieht das mittelbare mit Begriffen, weil diese einzig und allein erzeugt wurden, um damit zu urtheilen: Dieses Urtheilen ist ein Setzen in, von und mit Sätzen. Es wurden aber die Begriffe einzig und allein um damit zu urtheilen erzeugt, weil der Verstand, der mit allen seinen Synthesen doch am Ende weiter nichts als ein Vermögen der Begriffe seyn kann, von seinen Begriffen keinen andern Gebrauch zu machen hat noch weiß, als daß er damit urtheile. Ueberhaupt handelt er ja nur, um sich zu gebrauchen, und gebraucht sich wieder nur, um zu handeln; denn aus sich selbst will er eben so wenig herausgehen, als er aus sich selbst heraus zu gehen vermag.

So beruhet demnach alles auf dem ursprünglichen Urtheilen, auf jener reinen Synthesis, die, als eine Synthesis an sich, von euch zu allererst entdeckt worden ist. Ihr nennet diese Synthesis an sich eine blos intellectuelle; und wir erfahren, indem ihr sie unter diesem Namen erörtert, daß sie, als solche, unabhängig von der Einbildungskraft und aller Anschauung, ganz für sich allein bestehen soll. Eine wichtige Entdeckung! Denn nun wird es klar, daß die reine, von Antithesis und Thesis unabhängige Synthesis, daß die Synthesis an sich, nichts anders ist, als die Copula an

sich; ein von Subject und Prädicat unabhängiges Verbinden ohne zu Verbindendes; ein Ist, Ist, Ist, ohne Anfang und Ende und ohne Was, Wer oder Welche. Dieses ins unendliche fortgehende Wiederholen der Wiederholung ist die alleinige Geschäftigkeit, Function und Production der allerreinsten Synthesis; sie selbst ist das bloße, reine, absolute Wiederholen selbst. Der Actus dieser Wiederholung ist denn auch der reine Actus des Selbstbewußtseyns; und der reine Actus des Selbstbewußtseyns ist der reine und alleine Actus jener Wiederholung als bloßer Wiederholung.

Und hier erscheint denn zum zweyten Mal der Knoten, der wunderbare! über den ich euch in einem fort zur Rede stelle.

Die blindgeborne, noch unverklärte Einbildungskraft machte ihn zuerst, indem sie mit einem schlechterdings undenkbaren Ansetzen zum Absetzen, und Absetzen zum wieder Ansetzen den Weg zu ihrer Selbstverklärung antrat. Jetzt, am Ende der Bahn, reproducirt sie denselben in verklärter Gestalt, wirft die dunkele Hülle vollends ab, und entäußert sich, als Einbildungskraft, von sich selbst, um als blos intellectuelle Synthesis, als der reine Verstand selbst, als lauter Intelligenz sich darzustellen. *)

---

*) Die Lehre von den Kantischen Functionen der Einheit und Einheiten der Synthesis, die in unserm Vaterlande so viele Köpfe zerbrach, hätte selbst dem mittelmäßigsten Kopfe ohne die geringste Mühe verständlich gemacht werden können.

Redet selbst, damit wir gründlich und entscheidend aus der Sache kommen — denn vielleicht entstell' ich euch euere Lehre aus Mißverstand oder bösem Willen. — Was wollt ihr ein für allemal unter Synthesis, in der allgemeinsten und in jeder besonderen Bedeutung, verstanden wissen? Sprechet es deutlich und bestimmt aus, erkläret es ausführlich.

Ihr seyd dazu bereit, und antwortet mir unverlegen: „Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung ist die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu ein-

---

Von seinen fünf Sinnen weiß ein Jeder. Ich frage den ersten und besten, der weiß, was Riechen ist, ob er irgend etwas Besondres, eine Rose oder eine Nelke, würde riechen können, wenn ihm nicht ein Vermögen überhaupt zu riechen beywohnte. Glaubt er etwa, daß ihm das Riechen durch die Rose oder die Nelke erst entstehe? Nein, das Riechen ist vor aller Anwendung desselben in ihm, alle verschiedenen einzelnen Gerüche sind alle in dem einen absolut ihm a priori beywohnenden Riechen gegründet. Der Gegenstand dieses Riechens ist ein Unendliches des Riechbaren, welches nicht aus einzelnen Gerüchen zusammengesetzt ist, sondern in welchem alle Gerüche sich zusammen und aus einander setzen. Wenn ich vor dem riechenden Vermögen alle besondern Gerüche vertilge, so bleibt noch das übrig, was alle diese Gerüche gemein hatten, das Subject des Riechbaren, das noch unbestimmte Riechbare als solches. Dieses Unvertilgbare ist keine Wahrnehmung, noch weniger ein Begriff; es ist also eine Anschauung a priori. Eine jede Nase hat also eine Anschauung a priori, in welcher ihr das Mannichfaltige der Gerüche sich ordnet. Zugleich wohnt ihr eine Einheit bey, eine qualitative, ohne welche zwar eine Anschauung für sie, aber kein Anschauen von ihr wäre. Die Nase ist diese qualitative Einheit selbst, die numerische wiederholte Einheit eines und desselben Riechens. —

ander hinzuzuthun, und ihre Mannichfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen." *)

Wohl! Also ist Synthesis eine aus zwey ganz verschiedenen Handlungen bestehende Handlung; aus einer Handlung des „Sammelns" und aus einer Handlung des „Vereinigens"; sie sichelt und fasset auch in Garben; das Ausdreschen und Läutern des Korns mögen denn wohl die Handlungen noch anderer Handlungen seyn. — Aber weiter! was ist reine Synthesis?

„Die reine Synthesis ist von der Synthesis überhaupt nur dadurch unterschieden, daß das Mannichfaltige, welches sie sammelt und vereinigt" (ergreift und begreift) „nicht empirisch, sondern, wie das Mannichfaltige im Raum und in der Zeit, a priori gegeben ist." **)

Raum und Zeit also, ganz für sich allein betrachtet, enthalten schon ein Mannichfaltiges, folglich ein Verschiedenes, welches die Synthesis nur zu sammeln und zu vereinigen hat? — Ich fasse dieses nicht, schlechterdings nicht — Aber weiter!

Jenem Vermögen, welches bald auf eine reine, bald auf eine unreine Weise geschäftig, und in beyden Fällen dasselbe ist: leget ihr ihm, als Ursache, noch einen anderen eigenthümlichen unterscheidenden Namen bey oder nicht?

---

*) Kr. d. r. V. S. 103.

**) Kr. d. r. V. S. 104.

„Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung . . .“

Dies Vermögen ist eine Wirkung?

„— Die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft. Die reine Synthesis allgemein vorgestellt giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Wir verstehen aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht. (z. B. der Dekadik.) Unter diesem Begriffe wird also die Einheit der Synthesis des Mannichfaltigen nothwendig.“ *)

Recht so! Eben dieses wünschte ich zu hören. — Ob ihr euch selbst ganz verstehet, weiß ich nicht; das aber weiß ich mit der vollkommensten Gewißheit, daß ihr, um euere Synthesis zu Stande zu bringen, zweyer einander entgegengesetzter Einheiten bedürfet und ihren Gebrauch auch wirklich lehret: einer unbestimmten ma-

*) Kr. d. r. V. S. 103. 104.

terialen, und einer bestimmenden instrumentalen; einer passiven Einheit, worin; und einer activen — mit und nach der ihr verknüpfet. Durch die Handlung der wesentlich bestimmenden, activen Einheit, auf die blos bestimmbare, passive Einheit, entstehet euch das Mannichfaltige, das in der blos passiven Einheit, für sich allein betrachtet, unmöglich schon gegeben seyn konnte.

So zeiget und erkläret uns denn, wie ihr a priori zu der instrumentalen oder kategorischen Einheit kommt, mit der ihr in die passive Einheit einbrechet, um sie in ein Mannichfaltiges und Gleichartiges zu verwandeln, oder vielmehr, um über ihrem unveränderlichen Grunde ein gleichartiges Mannichfaltiges entstehen zu lassen. Es ergehe, was ihr wollet, über mich, wenn ihr euch über jenes Ding der Einheit zu rechtfertigen, wenn ihr es wahr zu machen, wenn ihr in irgend einem Reinen rein von der Stelle zu kommen im Stande seyd. Dies zu thun aber müßtet ihr im Stande seyn; denn wenn gleich euere reinen Anschauungen und Begriffe den empirischen nicht der Zeit nach vorher gehen und eine von der Erfahrung unabhängige Bedeutung haben sollen, so müssen sie doch, von allem empirischen abgesondert, für sich allein vorgestellt und gedacht werden können, gerade als wenn sie jenen auch der Zeit nach vorher gingen. Wäre dieses nicht, so dürfte von den reinen Vorstellungen nicht gesagt werden, daß sie die empirischen erst möglich machen, diese durch jene bedingt sind. Ihr

lehret ja ausdrücklich, die Entwickelung der Erfahrung, worin diese Vorstellungen und Begriffe angetroffen werden, illustrire diese blos; aus ihr deducirt aber könnten sie nicht werden, „weil der Verstand, durch diese Begriffe, selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sey." *)

Ich fahre fort. Keine von eueren primitiven Einheiten, die ich vorhin euere Theses genannt habe, ist weder ein solches Ding der Einheit, wie ihr eines als Instrument der Synthesis braucht und einführet, noch kann ein solches aus ihnen hergenommen werden. Jene primitiven und fundamentalen Einheiten sind blos qualitative Einheiten, unendliche, und als solche wesentlich eben so unbestimmbar als unbestimmend; eben so unfähig, verendlicht zu werden, als etwas anderes zu verendlichen; eben so unerzeugbar, als unerzeugend. Die Qualität, welche sie zu Einheiten macht, ist in allen dreyen dieselbe, und heißet — Continuität. Umsonst versuchet ihr daher einen Unterschied zwischen ihnen einzuführen, indem ihr der dritten ausschließend den Namen einer synthetischen beylegt, gleichsam als käme dieser insbesondere noch ein eigenes wunderbares Vermögen des Dividirens und wieder Summirens zu, wovon sie, zuerst für sich selbst, dann auch für die beyden andern Einheiten Gebrauch machte, und sie zusammen, einzeln und

---

*) S. Kr. d. r. V. S. 126. 127. 185. 206. 317. 320. 323. 324. 793.

durch einander, überhaupt alles Unendliche — schrotete zu einigermaßen gleichartigen Erkenntnißstücken, die dann wieder gemahlen, gebeutelt, gemischt, entmischt, eingesackt und eingeschachtelt würden, zu allerhand Brod und Kuchen für die emsigen Gemüther. — Ich sage, von eueren drey Einheiten vermag die eine so wenig etwas dergleichen als die andere; die eine so wenig als die andere vermag sich selbst oder eine ihrer Genossinnen in einen unendlichen Nenner vor allem Zähler zu verwandeln, oder einen solchen, die qualitative Einheit anbrechenden und zerbrechenden, Zähler, zum Anbrechen, Fortbrechen und Zählen, in sich selbst oder einer der beyden anderen hervor zu bringen. Demnach müssen, entweder alle drey, und eine wie die andere, synthetische Einheiten genannt werden dürfen, oder es darf keine so genannt werden. Sie dürfen so genannt werden, in so fern sie durch ihre Continuität oder Stetigkeit — Gründe der Einheit sind für eine Synthesis. Diese Synthesis aber geschiehet schlechterdings nicht durch sie, sondern sie geschieht, oder vielmehr sie ergiebt sich nur, erfolget nur, in ihnen, als nothwendigen und alleinigen Gründen der Einheit; sie sind Einheiten der Synthesis, nicht synthesirende Einheiten. Sollte die Synthesis durch sie geschehen, so müßte sie, da Synthesis Antithesis nothwendig voraussetzt, auch den Grund von dieser in sich haben, und Entgegengesetztes (das ist Mannichfaltiges, es sey so gleichartig als es wolle) ursprünglich hervorbringen; sie müßten vor dem Sammeln und Ver-

einigen, ein Zerstreuen; vor der Conjunction eine Disjunction bewirken. Hoc opus, hic labor! — Wo und wie wollen wir einer unentbehrlichen Antithesis a priori einen zulässigen, nur einigermaßen denkbaren, Ursprung finden? Der leere Raum des Denkens und Empfindens, den ich als reines Bewußtseyn in mir habe, ist eben so einfach und unendlich als sein Zwillingsbruder, der leere Raum der Gegenstände vor und außer mir; und als die Zwillings-Schwester in ihrer Mitte, die leere liebe lange Zeit und Weile. Es ist offenbar unmöglich, daß eines von ihnen das andere berühre und mit ihm eine gemeinschaftliche Nachkommenschaft erzeuge. Zwar weiß ich von einem Anschlage, nach welchem die zwey Brüder der Schwester beywohnen sollten, zum Erzielen einer gemeinschaftlichen Succession; es konnte aber nicht gelingen, aus Ursachen, die ich bald anführen werde. — Soll nun gleichwohl etwas dergleichen vorgehen; ich meyne: soll es durchaus so seyn und a priori möglich werden, daß in unsere drey gleich reinen, gleich einfachen und unendlichen Einheits-Wesen — Endlichkeit, und zwar (NB!) als ein anderes eben so reines Wesen, dringe, damit ein reines Mannichfaltiges, dessen wir so ganz und gar entbehren, und das wir doch zu allererst bedürfen, vor uns entstehe: so wird etwas ganz unerwartetes ins Mittel treten müssen.

Im eigentlichsten Verstande tritt es ins Mittel, dieses Unerwartete. Siehe! es erscheint wunderbarlich ein schreitendes Wesen, transscenden-

tale Einbildungskraft genannt, und begiebt sich mitten in die reinen Vorstellungen, um sie zu durchlaufen. Es tritt zugleich in den Grund der Einheit außer uns, den Raum; und in den Grund der Einheit in uns, das reine Bewußtseyn; und da es schon mit schreitender Bewegung hinein trat, so brachte es auch auf seinen, zugleich productiven und reproductiven, zugleich antithetischen und synthetischen — zwey Füßen, nicht allein für überall Anfang und Ende, sondern auch einen stetigen Fortgang (!), eine successive Zeit mit sich, welche denn, als ein den beyden entgegengesetzten Gründen der Einheit, dem äußeren und inneren, gemeinsames, keinesweges aber, weder dem einen noch dem anderen, eigenthümliches Mittel einer ursprünglichen Antithesis und Synthesis, sie in Verbindung setzt, und im menschlichen Gemüthe eine Dreyeinigkeit veranstaltet und offenbart, in deren Namen sich Grundsätze beschwören lassen.

Ich hoffe nicht, daß ihr mir darüber einen Vorwurf machen werdet, daß ich von der transscendentalen Einbildungskraft sage, nicht wie ihr: sie schreite in den Raum und in die Zeit; sondern: sie schreite in den Raum und in das ursprüngliche Bewußtseyn. Denn indem ihr euch so ausdrückt, könnt ihr doch unmöglich unter dem Worte Zeit die schon successive verstehen. Diese entsteht ja erst, wird ja erst erzeugt durch das Schreiten der Einbildungskraft; sie bringt sie mit sich, kann sie aber unmöglich schon finden. Unter dem Worte

Zeit könnt ihr also hier nur eine Zeit vor aller Zeit verstehen; und, möglicher Weise, unter einer solchen Zeit noch vor aller Zeit wieder nichts anderes, als das noch ununterbrochene, durch das Hineinschreiten der transscendentalen Einbildungskraft allein unterbrechbare — reine Bewußtseyn selbst. Daß jene Zeit, die ihr die Zeit selbst nennt, ich meyne euere reine nicht successive, aller Erfahrung vorhergehende Zeit; jene Zeit, welche die Einheit aller Zeit und ihr Substratum ist; daß diese Zeit, die auch keinen andern modum als den modum der Beharrlichkeit darstellt; *) daß diese, selbst nicht verfließende, sondern innerlich stillestehende Zeit — wie sie von euerem Meister selbst einmal genannt wird (Kr. d. r. Vnft. Vorrede S. XLI am Ende der Note) — in der aber alles verfließt; wenn sie noch etwas anderes im Gemüth als das alles umfassende reine Bewußtseyn seyn soll, etwas eben so unanschaubares als undenkbares sey: müßte, deucht mir, von jedem Aufrichtigen unter euch erkannt und eingestanden werden.

Es ist aber ganz gleichgültig in Absicht dessen, was ich wider euch behaupte, ob ihr es einräumet oder läugnet. Denn wenn jene Zeit, in der, nach eueren Lehrsätzen, kein Wechsel, keine Veränderung ist, und in die, für sich allein betrachtet, auch nie ein Wech-

---

*) Kr. d. r. V. S. 226.

sel, nie eine Veränderung kommen kann, gleichwohl, weil sie ein Mannichfaltiges a priori durchaus seyn soll, mit dem reinen Bewußtseyn durchaus nicht einerley seyn soll: so bleibet euch nichts übrig, als sie für jenes unendliche stille Meer einer unbeweglichen Ewigkeit auszugeben, wovon wir ein Bild a priori in uns hätten.

So saget denn, wie es zugeht, daß in diesem unbeweglichen unendlichen Meere sich Wellen der Zeit erheben und bilden? Wie nur überhaupt Wellen in ihm möglich seyn sollen, will ich nicht einmal fragen. Ich bemerke blos, daß diese Wellen, als etwas der unbeweglichen Natur jenes Meeres Entgegengesetztes, nicht als zugleich mit ihm gegeben denkbar sind. Ihr müsset uns also bedeuten: da es dem Wesen dieses unendlichen stillen Oceans widerspricht, jene Wellen selbst und von selbst zu schlagen; welcher Gestalt sie in ihm vorhanden seyn können; woher der Wind, und woher der Widerstand, die beyde nothwendig sind, wenn jener Ocean sich kräuseln soll?

Euere allgemeine Antwort hierauf ist bekannt genug. Die Spontaneität der Einbildungskraft, sprechet ihr vornehm, bringet eben so, durch successive Synthesis, Zeiten in die Zeit, wie sie Räume in den Raum bringt; dort erreget und bildet sie Wellen, hier entwirft sie Gestalten.

Doch vielleicht könntet ihr mir auch bedeuten wollen: es sey hier nicht von so oder anders bewegten Wellen, sondern von einem continuirlichen ewigen Strömen, unbegreiflich von Osten nach Westen, die

Rede; die Zeit sey auf diese Weise zugleich bleibend und gehend, stehend und fließend, ein Ver-fließendes, das aber nicht eigentlich ver-fließe.

Diese Vorstellung, wäre sie auch möglich und denkbar, hülfe dennoch eben so wenig aus, und wir behielten allemal dieselbe Schwierigkeit. Ja wenn wir es noch dazu versuchten, damit nichts unversucht bliebe, die unendliche leere Zeit durch den unendlichen leeren Raum strömen zu lassen: so kämen uns auch dadurch schlechterdings noch keine Zeiten in die Zeit; noch keine Zeit-bestimmungen; noch kein Mannichfaltiges der Zeit; mit einem Wort, noch gar nichts von allem dem, was ihr mit der Zeit und durch sie a priori zu besitzen vorgebt.

Da meine Schwierigkeit in Absicht euerer drey fließenden Gründe der Einheit oder euerer drey verschiedenen Continuitäten dieselbe ist; nämlich: die Unterbrechung derselben a priori; ihr Uebergang zur Mannichfaltigkeit durch bestimmende Verendlichung; ihre Verwandlung aus einem wesentlich Einfachen in ein wesentlich Zusammen-gesetztes: des reinen Raumes in reine Räume; der reinen Zeit in reine Zeiten; des reinen Bewußtseyns in reine Vor- und Nach-Urtheile oder Begriffe; alles rein a priori: so will ich hier den Raum gleich mit eintreten und ihn durch die Zeit selbst herbeyführen lassen; ich denke, es wird mir auf diese Weise am ersten gelingen, überhaupt faßlich und durchaus deutlich zu werden.

Jene nämlich, die Zeit, da sie, außer dem, was sie für sich ist, auch noch ein allgemeines Verbindungs-

mittel, und wie eine durch die zwey entgegengesetzten Pole menschlicher Erkenntniß hinlaufende Axe anzusehen ist, um welche und mit welcher sich ein Zodiakus der Schemate, und nach diesem wieder so viele andere Kreise der apriorischen Armillarsphäre drehen und wenden; *) oder deutlicher — da es sich also mit der Zeit verhält, daß sie im menschlichen Gemüthe die eigentliche Gemeinsache ist, und durch sie allein das ursprünglich entzweyte Erkenntnißvermögen sich zu einem Gemeinwesen erst zusammenfügen und gestalten kann: so ist es äußerst schwer, sie außer diesen Verhältnissen, wo sie alles in allem ist, blos für sich allein als eine dem Raum gleichartige Anschauung zu betrachten.

Bey dem Raume fällt dies alles weg. Er ist nur für sich, und mischet sich in nichts fremdes; er ist unbeweglich und unbewegend, ein einzelnes unendliches Wesen der Vorstellung, und selbst eine Vorstellung; aber, als bloße reine Anschauung, noch keine Vorstellung eines Gegenstandes; auch kann er für sich allein auf keine Weise als eine Quelle von Vorstellungen betrachtet werden.

Er kann es, so für sich allein, auf keine Art und Weise, weil die reine Einbildungskraft aus dem reinen Bewußtseyn erst zu ihm herabkommen, ihn durchschreiten, dann durch den inneren Sinn, auf den

---

*) Kr. d. r. V. S. 176. fg. Die Analytik der Grundsätze.

Zeitsproßen, die sie aus dem Raume mitbringt und nun dem inneren Sinne einsetzt, zu dem reinen Bewußtseyn, wie auf jener Traumleiter Jacobs, wieder hinauf steigen, und schon ganz wieder oben seyn muß, ehe sich der Raum als mit Gestalten, d. i. mit sich gegenseitig begränzenden mannichfaltigen Räumen versehen, idealisch darstellen kann, ohne eigenes Wissen noch Wollen.

Daß der Raum in sich betrachtet so ganz und gar unfruchtbar, und einzig und allein als passiver Grund der Einheit für die extensiven Größen, im Erkenntnißvermögen von Belang; die andere reine Anschauung, die Zeit, im Gegentheil so fruchtbar, von so großem Belang und einem so allgemeinen Gebrauch ist, daß sie nicht allein als eine der drey Quellen aller reinen Vorstellungen, sondern auch als das reine Bild aller Gegenstände überhaupt sich darstellen und behaupten mag: *) dieser Unterschied rühret einzig und allein daher, daß die Zeit, ihrer Unendlichkeit unbeschadet, als Form des inneren Sinnes, nothwendig zwey Enden — aber ohne Ende! — haben muß, wovon das Eine durch den äußeren Sinn, das andere durch das reine Bewußtseyn sich erstreckt, und in beyden auf gleiche Weise haftet. Auf diese Weise wird das Ungleichartige verbunden, und jene Leiter möglich, auf welcher Kategorien zugleich hinab und hinauf steigen können — oder, an-

*) Kr. d. r. V. S. 182.

schaulicher und besser: So wird durch die Zeit jene unentbehrliche Brücke geschlagen, auf der allein Verstand sich niederlassen, und einen Thurm der Vereinigung zwischen dem Intellectuellen und Materiellen, dem Idealen und Realen anlegen kann, der bis in die Wolken reicht, aber nicht darüber, welches er nicht soll. — Also, die Zeit, da sie, obgleich unendlich, doch nur die Form unseres inneren Sinnes, außerdem aber nichts ist, muß nothwendig überall zweyendig und irgendwo in einer Mitte seyn. Das Merkmal eines Sinnes überhaupt ist ja gerade dieses Zweyendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Object und Subject. Der Begriff eines Sinnes, von dem man das Zweyendige und sein damit In-der-Mitte-Stehen absondern wollte, würde aufhören ein Begriff zu seyn, und ein baarer Ungedanke werden. Nun ist die Zeit, als Form des inneren Sinnes, zugleich die Form der Sinnlichkeit überhaupt, zum wenigsten im Menschen; folglich ist sie der Grund der Möglichkeit und des a priori alles Zweyendig-in-die-Mitte-Tretenden überhaupt, so daß ohne sie auch Anfang, Mittel und Ende unmöglich seyn würden. Ihr also haben wir alles zu verdanken, was allein durch Anfang, Mittel und Ende zu uns gelangen kann; ihr allein — nächst der productiven Einbildungskraft! — Denn diese muß freylich die Zeit, insofern Anfang, Mittel und Ende durch sie gegeben werden sollen, synthetisch erst erzeugen, und zwar im Raume; wiewohl durchaus nicht mit ihm und durch ihn. Nicht mit ihm und durch ihn; denn sie muß,

um das Ey reiner Zeitbestimmungen effectiv zu legen, den Raum durchaus wieder verlassen, von ihm ganz abstrahiren, und allein auf das reine Bewußtseyn reflectiren. Hierauf, so wie sie gelegt hat, leget sie nun fort in das reine Bewußtseyn, ohne in den Raum zurückzukehren, noch weiter an ihn zu denken. Nur wenn sie bedeuten soll, wie groß oder wie klein eines ihrer Eyer vor dem andern, wird sie genöthigt, auf den Raum zurück zu sehen, und an ihm sich darüber auszudrücken. — Auf diese Weise erhellet, (!) wie und welcher Gestalt die Zeit, ausschließlich vom Raume, und in Gemeinschaft allein mit der productiven Einbildungskraft und der transscendentalen Apperception, eine Quelle von Vorstellungen ist. Sie ist nämlich die alleinige Quelle aller Vorstellungen von Anfang, Mittel und Ende. Sie kann aber diese drey, natürlich, überall nur dreyeinig schaffen, jedes Dreyeinige aber so groß und so klein, als man es bedarf. Da nun alle Vorstellungen von Gegenständen, um nur Vorstellungen von Gegenständen zu seyn, nothwendig Anfang, Mittel und Ende haben müssen, ja, als reine Vorstellungen von Gegenständen, nicht einmal weiter etwas an sich haben können, als eben diese Dreyeinigkeit: so wird die Zeit mit dem größten Recht das reine Bild aller Gegenstände überhaupt genannt.

Nun wird sie aber, wie ihr alle wisset und ich so eben noch erinnert habe, insofern Anfang, Mittel und Ende (jedesmal nothwendig als ein dreyeiniges Wesen) in ihr und durch sie gegeben werden; sie wird,

sage ich, also bestimmend und bestimmt, durch die productive Einbildungskraft erst hervorgebracht; diese aber muß zuvor sich in den Raum begeben, und sich in ihm (durchaus nicht mit ihm; sich selbst, durchaus nicht und auf keine Weise ihm!) eine hinlängliche Bewegung machen. Wir müssen also, um der Sache auf den Grund zu kommen, die productive Einbildungskraft in den Raum begleiten, oder vielmehr zuvor uns selbst in den absoluten, rein immateriellen, wesentlich Einig- und Alleinigen Raum versetzen, und hier die productive Einbildungskraft erwarten.

Um mich in den absoluten, wesentlich Einig- und Alleinigen Raum zu versetzen, muß ich, euerer ausdrücklichen Vorschrift zufolge, aus der mir vorschwebenden unendlich mannichfaltigen Natur alles körperliche, es sey gedacht oder empfunden, sorgfältig wegdenken. Ich muß fortfahren mit diesem Wegdenken so lange, bis mit dem letzten Wegzudenkenden und rein Weggedachten, auch das Denken selbst, insoferne es ein Etwas denken ist, rein weg ist. Dann bleibet übrig — Zweyerley. Hier, anstatt der körperlichen Natur, der bloße Raum: eine reine Anschauung. Dort, anstatt des Etwas denkenden Denkens, ein nichts denkendes Denken: reine Spontaneität.

Ich muß also, um die Vorstellung des Raumes vollkommen rein und allein zu erhalten, und mich wahrhaft in sie zu versetzen, für so lange rein zu vergessen suchen, daß ich je irgend etwas sah, hörte, rührte und berührte, mich selbst ausdrücklich nicht

ausgenommen. Rein, rein, rein vergessen muß ich zumal alle Bewegung, und mir gerade dies Vergessen, weil es das schwerste ist, am angelegensten seyn lassen. Alles überhaupt muß ich, so wie ich es weggedacht habe, auch ganz und vollkommen weg geschafft seyn lassen, und gar nichts übrig behalten, als die mit Gewalt stehen gebliebene Anschauung allein des unendlichen unveränderlichen Raums. Ich darf mich daher auch nicht selbst, als etwas von ihm unterschiedenes und gleichwohl mit ihm Verbundenes, wieder in ihn hinein denken; ich darf mich nicht von ihm blos umgeben und durchdringen lassen; sondern ich muß ganz übergehen in ihn, Eins mit ihm werden, mich in ihn verwandeln; ich muß von mir selbst nichts übrig lassen als diese meine Anschauung selbst, um sie als eine wahrhaft selbstständige, unabhängige, Einig = und Alleinige Vorstellung zu betrachten. *)

Aber wie? Indem ich dieses auf das gewissenhafteste ausführe und vollbringe: Wie gehet es zu, daß mir gerade das Gegentheil von dem wiederfährt, was, euerer Versicherung gemäß, mir wiederfahren sollte? Anstatt ein Vieles und Mannichfaltiges — nur ohne Einheit zu seyn, finde ich, daß ich, der Raum, oder die vollkommen reine Rauman-

*) Kr. d. r. V. S. 46. fg. Die ganze transscendentale Aesthetik.

schauung, nur ein absolutes Eines — ohne alle Mannichfaltigkeit und Vielheit bin; ja, ich selbst bin die Unmöglichkeit selbst, ich bin die Vertilgung und Vernichtung alles Mannichfaltigen und Vielen. Nachdem ich ehrlich weggedacht habe, was ich, um diese wahrhaft unabhängige, selbstständige, einig- und alleinige Raumanschauung zu werden, weg zu denken hatte, und mich nun wirklich mit mir selbst allein befinde, kann ich aus meinem reinen, schlechterdings einfachen, unveränderlichen Wesen auch nicht das mindeste von jenem wieder herstellen, oder in mich hinein gespenstern, etwa durch eine, unkörperliche Gespenster des Körperlichen schaffende, Phantasie. So offenbaret sich durch meine Offenbarung mir selbst, unwidersprechlich, alles Außer- und Nebeneinander Seyn, alle auf diesem Außer- und Nebeneinander Seyn allein beruhende Mannichfaltigkeit und Vielheit, als ein rein Unmögliches. Aus meinem (des apriorischen, unbedingten Raumes) Seyn und vor ihm seyn erhellet sein (des außer- und nebeneinander Seyenden) nothwendiges, absolutes Nichtseyn; aus meiner wesentlichen Wahrheit, seine wesentliche Unwarheit. Müßte es nicht, um zu seyn, in mir, und durch mich seyn; ohne mich ein rein Unmögliches? Nun ist aber sein angebliches Wesen meinem wahren Wesen dergestalt entgegengesetzt, daß wir nicht zugleich, geschweige denn in einander bestehen, und uns gegenseitig darstellen können. Meine absolute Un-theilbarkeit,

die man sehr ungeschickt eine Theilbarkeit ins Unendliche genannt hat, beweiset augenscheinlich (denn sie läßt sich auf mehr als eine Weise augenscheinlich machen) die absolute Unmöglichkeit alles Außer und Nebeneinanderseyns in mir, und macht sein Daseyn überhaupt zu einer abgeschmackten Lüge.

Wie sollte nun, wenn es in der That sich so verhält, die Spontaneität einer leer- und reinen Einbildungskraft hier etwas verändern und das Unmögliche möglich machen können? Sie wird auf keine Weise es vermögen, so lange ich, als reine Raumvorstellung, nicht von dem vorhin beschriebenen vollkommenen Vergessen ablasse. Wie wollte sie in mein Gediegenes Eins eindringen, und in meinem unendlichen Wesen auch nur einen distincten, sich unterscheidenden Punct entstehen lassen? In mir selbst ohne Maß und Abmessungen, bin ich ein unendlicher unkörperlicher Körper. Und weil ich unkörperlich, weil ich wesentlich immateriell bin, bin ich das allein Gediegene, bin ich die Gediegenheit selbst, und es ist nichts Gediegenes ausser mir. Ich bin ins Unendliche theilbar heißt, wie schon vorhin angemerkt wurde: ich bin absolut untheilbar; es heißt: ich kann eben so wenig ausgedehnt als zusammengezogen, eben so wenig eingeschränkt als erweitert werden; oder: ich bin ein unendlich gediegenes, unwandelbares, alle Endlichkeit schlechterdings ausschließendes Eins. In alle Ewigkeit wird also eine rein- und leere Einbildungskraft nicht, wenn sie allein

mit mir allein gelassen wird, in mir auch nur einen Punct erzeugen können.

Und hätte sie ihn erzeugt, wie brächte sie ihn von der Stelle, um mit ihm eine Linie; mit dieser Linie, eine Zeit anzufangen?

Ich will vergessen, daß Bewegung eine empirische, in der Region des Reinen unerzeugbare Vorstellung ist, und euch mehr als Ein Unmögliches erlauben; mehr als Eines, um nur der Mühe überhoben zu seyn, euch wegen euerer transscendentalphilosophischen, hintennach ersonnenen, nichts bewegenden Bewegung, die, als bloße Handlung eines Subjects ohne Bestimmung eines Objects, gleichwohl einen bestimmten Raum a priori soll erzeugen können *), noch besonders zur Rede zu stellen. Ihr sollt in meinem absolut gediegenen, absolut untheilbaren Wesen einen Punct unbegreiflich in Gedanken absondern; in meinem unendlichen Wesen einen Ort dazu unbegreiflich bestimmen können; es soll dieser Punct (obgleich kein physischer) auch von der Stelle zu bringen, eine Richtung ihm zu geben und mit ihm eine Linie zu ziehen möglich seyn: nur sollet ihr zuvor angeben — Wie groß die Linie; sollet ihr ein Ende im voraus bestimmen; sagen: Welcher Maßen sie zu einem ersten Ganzen, so groß oder so klein es euch beliebet, zu einem wiederholbaren Dinge der Einheit, als Multiplicator

*) Kr. d. r. V. S. 154. 155.

oder Divisor, sich vollenden soll: Nur dieses! Alles sollt ihr gewonnen haben, wenn ihr nur dieses Sollen könnt; Alles, wenn ihr mir die Möglichkeit irgend einer ursprünglichen Bestimmung, in welcher von eueren drey Regionen des Reinen ihr wollet, zu bedeuten im Stande seyd.

Aber, wie wolltet ihr es können? Ist es doch eben so unmöglich, daß ein quantum continuum sich an einem anderen breche und durch dasselbe quantitativ werde, als daß es in sich selbst sich auseinander gebe, seine Continuität verliere, und als ein Aggregat sich darstelle. Und müßte nicht, wenn ein solches einfaches, durch und durch unendliches Wesen, auseinander gehen, sich veruneinigen, aus Einem Vieles, aus Vielem wieder Eines werden sollte; müßte dann nicht zuvor ein Anderes aber ihm Gleichartiges; ein ihm Gleichartiges aber Anderes, d. i. ein ihm zugleich Nicht-gleiches und Doch-gleiches, ein von ihm verschiedenes und von ihm doch nicht verschiedenes Wesen da seyn, worin dies alles sich zutrüge; ein Wesen, in welchem sowohl die Zerstreuung als die Sammlung erst möglich würde? So beweiset ihr ja den Raum als eine Vorstellung, welche nothwendig der Vorstellung des Körperlichen vorhergehen und sie erst möglich machen müsse. Woher nehmet ihr nun einen Raum für den Raum; einen Raum, worin der Raum sich auseinander setzen, ins Unendliche verendlichen, und sich in ein Mannichfaltiges gestalten könne? Unmöglich könnet ihr doch den Raum,

nachdem ihr ihn auf das sorgfältigste von allem Materiellen gereinigt habt, mit irgend etwas Materiellem wieder verunreinigen wollen, wäre es auch nur mit Dintenstoff zum Punctiren und Linienziehen! Eben so wenig könnet ihr, nachdem ihr seine immaterielle, absolute Gediegenheit, als die nothwendige Bedingung seiner Vorstellung als einer Einen und Alleinigen, bewiesen habt, ihm hintennach oder daneben wieder eine nur unvollkommene Dichtigkeit beymessen wollen, die dem Eindruck etwa eines Stiftes nachgäbe; oder, in der irgend etwas subtileres sich bewegen möchte! — Ihr könnet es unmöglich. Alle dergleichen empirische Einfälle bleiben von selbst aus, und können gar nicht entstehen, wenn man das rein- und wahre Bild des Raumes, als eines unendlichen immateriellen Körpers; als eines absolut gediegenen, alle Endlichkeit, Verschiedenheit und Mehrheit wesentlich ausschließenden, ihnen contradictorisch entgegengesetzten — Einen und Alleinen, unverrückt vor Augen behält. Also noch einmal: Woher nehmet ihr den noch reineren Raum, dessen ihr nicht entrathen könnt, wenn die noch nicht zu Verstande gekommene bloße Spontaneität, d. i. die rein blinde Einbildungskraft — sie allein mit dem Raum allein, diesen soll verendlichen, d. i. vermannichfaltigen können? — Den Raum in ihm selbst zu verendlichen, zu disjungiren und wieder zu aggregiren ist ja doch offenbar unmöglich! Mitbringen in den Raum darf die reine Einbildungskraft, außer sich selbst, nichts. Und

was sollte sie auch mitbringen? Was sie mitbrächte, könnte ja nicht angeschaut, sondern nur empfunden werden; *) denn außer dem Raume selbst ist ja nichts anschaulich, als nur noch die Zeit, und zwar, welches wohl zu merken ist! nur jene noch unbestimmte, noch stillestehende Zeit, die blos reine passive Copula der Zeiten, die hier keinen Eintrag thun kann. Da es nun keine reinen Empfindungen giebt, sondern nur reine Anschauungen und Gedanken; alles Unreine oder Empirische aber nur durch das Reine möglich wird: so muß alles empirische, materielle, körperliche Außer- und- neben-einanderseyn einzig und allein möglich werden, durch ein reines, immaterielles, unkörperliches Außer-und-nebeneinanderseyn. **) So lehret ihr ausdrücklich, und müsset ausdrücklich überall so lehren. Der Raum, lehret ihr, werde, wie die Zeit, völlig a priori vorgestellt; ***) beyde, saget ihr, sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen; †) sie sind nicht bloße Formen der

---

*) Die bloße Anschauung an allen Erscheinungen ist entweder der Raum oder die Zeit, Kr. d. r. V. S. 203. 208.; die Empfindung aber eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht. Kr. d. r. V. S. 376.

**) Kr. d. r. V. S. 206.

***) Kr. d. r. V. S. 195.

†) Kr. d. r. V. S. 136.

Anschauung, sondern Vorstellungen, an denen wir eine Form haben, das ist, formelle Anschauungen; *) und eben darum, setzet ihr hinzu, können sie, sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe, durch die transscendentale Einbildungskraft rein bestimmt, das heißt, rein verendlicht, und durch diese reine Verendlichung rein vermannichfaltigt werden. **)

Es ist also klar, daß ihr, um den Raum als ein Aggregat, als ein Verendlichtes, und durch Verendlichung Zusammengesetztes, anzuschauen und zu betrachten, gar nichts von dem, was nur nach ihm, und nur durch ihn als in ihm zufällig, sich darstellen konnte, keiner sündlichen Erinnerung aus der Erfahrung bedürfen wollet. Es wäre eine zu auffallende Inconsequenz, wenn ihr es wolltet!

Wollet ihr aber zu demselben Ende (nämlich um das unendliche Continuum des Raumes als ein Aggregat, als ein durch Verendlichung Zusammengesetztes anzuschauen) auch Vor ihm nichts bedürfen? — O ja! Vor ihm etwas bedürfen wollet ihr allerdings; nur sey es keine Anschauung; nichts, wodurch der Raum seine Ursprünglichkeit und ästhetische Selbstständigkeit, als ein Alleiniges in sich zugleich Mannichfaltiges und Eines; nichts, wodurch er seine Un-

*) Kr. d. r. V. S. 160.

**) Kr. d. r. V. S. 752.

abhängigkeit als eine vor allem Denken gegebene Vorstellung an sich eben dieses unzertrennlichen Mannichfaltigen und Einen verliere.*) Es sey, folglich, — Nur auch kein Begriff; sondern — Es sey etwas, das über beydes, über die reine Anschauung wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff wie über die reine Anschauung, auf gleiche Weise erhaben, sich zu diesen, als unter ihm, eben so verhalte, wie sich die reinen Anschauungen und Begriffe selbst zu den empirischen Anschauungen und Begriffen, als unter ihnen, verhalten.**) Es falle demnach, weder unter eine Anschauung, noch unter einen Begriff; es schaue selbst nicht an, und begreife selbst keine Begriffe: sondern es sey ein Allerhöchstes, welches beydes, das Anschauen wie das Begreifen, in einer ungetheilten Handlung — thue — als ein bloßes Thun. — Und da sich das Anschauen und Begreifen nicht zugleich thun läßt, ohne etwas zu thun, das zugleich das Thun eines Thuns, und das Thun eines Leidens sey: so sey dieses allerhöchste Eine und Alleine auch ein gleiches allerreinstes Thun von beyden, und heiße, als solches — Synthetische Einheit der transscendentalen Apperception.

---

*) Kr. d. r. V. S. 132.

**) Kr. d. r. V. 140.

*) Dies letztre bedarf vielleicht noch einiger Erläuterungen. Das reine Mannichfaltige ist, nach der Anlage des Kantischen Systems, der ursprüngliche Träger desselben. Um es entstehen zu lassen, erfand man die Methode, bald hinter dem einen, bald hinter dem andern Vermögen des Gemüths es zu suchen, und am Ende sich einzubilden, es sey in der That gefunden. Weil aber scharfe Bestimmungen und Gränzscheidungen jedes einzelnen Vermögens diese Täuschung aufgehoben hätten, wechselte man oft die Bedeutung, ließ alles unter einander sich verkleiden, sich selbst gleich und ungleich seyn. Die Anschauung geht unmittelbar auf den Gegenstand, sie allein, keine andre Vorstellung, **) und doch enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas, die Art, wie wir dadurch afficirt werden. Die Anschauung giebt ferner das Mannichfaltige der Vorstellungen, welches erst durch den Verstand Einheit erhält, und doch enthält sie schon Einheit der Vorstellung vor allem Begriffe. ***) Die Einheit der Apperception ist unabhängig von allen sinnlichen

---

*) Hier beginnt die Ausarbeitung meines Freundes Köppen.

**) Kr. d. r. V. S. 93.

***) Kr. d. r. V. S. 160. Die Note.

Bedingungen, *) und doch kann sie nur in der von ihr unterschiednen Anschauung gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtseyn gedacht werden. **) Anschauung und Einheit der Apperception unterscheiden sich also nicht stringent von einander; Vielheit und Einheit geben keine Kriterien, denn sie sind ihnen beyden eigenthümlich, nicht Receptivität und Spontaneität, denn auch diese gehören für beyde. Schwebend zwischen den Elementen der Erkenntniß, leben sie als wahre Amphibien, bald in dem einen, bald in dem andern, und entfliehen wie es kömmt dem Blicke des Forschers, aus dem Wasser auf das feste Land und vom festen Lande wieder in das Wasser.

So wenig wie das reine Mannichfaltige aus den reinen Gemüthsvermögen des Verstandes und der Anschauung hervorgerechnet werden kann, läßt sich auch die reine Synthesis aus denselben herleiten. Dies begreift sich schon zum Theil aus dem Mangel des Mannichfaltigen; denn wo nichts Verschiednes ist, kann auch nichts verbunden werden. Aber gesetzt, es gäbe ein reines Mannichfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem dritten statt fände. Gesetzt, wir haben ein Verschiednes im Raume: so besteht seine Verbindung eben darin, daß es sich im Raume befindet.

*) Kr. d. r. V. S. 137.
**) Kr. d. r. V. S. 135.

Gesetzt, wir haben ein Verschiednes im Bewußtseyn: so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtseyn vorhanden ist. Was verbindet nun die beyden räumlichen Gegenstände? Der Raum. Was verbindet die Mannichfaltigkeiten des Bewußtseyns? Das Bewußtseyn. Diese ganze Synthesis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität. Insofern zwey Gegenstände sich im Raume befinden, sind sie sich, als räumlich, vollkommen gleich; insofern sie sich im Bewußtseyn befinden, sind sie, als im Bewußtseyn vorhanden, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besondren Handlung des Verbindens? Ist durch den Raum und das Bewußtseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Das Vermögen, dieselbe zu fixiren, als vorhanden anzugeben, nennen wir den Verstand. Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit dies möglich sey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Identität ist Zerstörung des Besondren, Aufhebung des Verschiedenen; und nachdem alle Einzelnheiten der Gegenstände hinweggeschafft sind, bleibt ihnen bloß die Allgemeinheit, welche sich selbst gleich ist. Jedes Urtheil ist Ausdruck einer solchen gefundnen Identität. Sobald die Einbildungskraft alles Unterscheidende entfernte und ihr Ende in diesem Geschäfte fand, wird dieses nicht mehr zu Unterscheidende durch den Verstand im Urtheile angegeben. Was sonst noch in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben und nimmt daher im Verstan-

de nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, hieße Synthesis? Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!

Mit Recht nennt deswegen Kant die Synthesis überhaupt die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntniß haben würden. *) Aber er bleibt sich selbst sehr wenig getreu, wenn er in der Folge von aller Verbindung überhaupt, folglich auch von der blinden Synthesis der bloßen Einbildungskraft, behauptet, sie sey lediglich eine Verstandeshandlung. **) Spontaneität kann nur mit Wahrheit der Einbildungskraft zugeschrieben werden, sie hat, nach der Voraussetzung, das Instrument, womit eingeschränkt, getrennt, das Continuirliche idealisch discontinuirt wird. Der Verstand merkt auf die Einheit, worin dies geschieht, verbindet also nicht thätig, sondern identificirt das Getrennte. Würde diese Identification je vollständig zu Stande kommen, so fiele die ganze Welt in ein Nichts des reinen ununterbrochenen Raums, des leeren identischen Bewußtseyns, zusammen.

Wie wenig auch irgend ein Begriff in dieser absoluten Einheit möglich wäre, leuchtet von selbst in die Augen. Zum Begreifen wird eine Gränze

*) Kr. d. r. V. S. 103.

**) Kr. d. r. V. S. 130.

vorausgesetzt, wodurch sich ein Begriff vom andern unterscheidet. Diese Unterscheidung, wird sie etwa durch den Verstand gegeben? Im Gegentheil, sie besteht nur so lange, als der Verstand ihre Verschiedenheiten nicht aufhebt. Alles Besondre würde durch den Verstand verallgemeinert werden, wenn es sich nur verallgemeinern ließe. Das Ziel des Verstandes wäre eine vollkommne Unmöglichkeit der Begriffe, da alles, was wir begreifen können, zusammengesetzt und endlich seyn muß. Ungeachtet daher nach Kant die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondre aus dem Allgemeinen abzuleiten, *) und die philosophische Erkenntniß das Besondre nur im Allgemeinen betrachtet: **) so räumt er doch selbst ein, daß jedes Allgemeine nur problematisch genommen werde, und bloße Idee sey, wenn es nicht durch das Besondre, als das Gewisse sich bewähren ließe. ***) Er erinnert sogar überall, wir wüßten nicht, ob wir mit einem Begriff etwas oder nichts denken, wenn es keine ihm correspondirende Anschauung, als Beleg desselben gäbe. Diese Aeußerung ist vollkommen richtig, denn sobald die Allgemeinheit bis zum höchsten Puncte der Abstraction von allem Besondren hinaufsteigt, bleibt nichts in derselben übrig, und sie kann nur wieder deutlich wer-

---

*) Kr. d. r. V. S. 674.

**) Kr. d. r. V. S. 742.

***) Kr. d. r. V. S. 355. fg.

den durch irgend ein Bild, ein Beyspiel, ein Individuum, welches die Einbildungskraft für die Anschauung entwirft. Und dieses Bild, wäre es etwa ein Allgemeines, ein Schema, kein Besondres? Hat es nicht seine eigenthümliche Gestalt, seinen bestimmten, von allen übrigen Bildern unterschiedenen Charakter? Die Vorstellung des Allgemeinen entspringt nur vermittelst dieser mehreren einzeln vorgehaltenen Bilder, durch Auffassung dessen, was ihnen allen gemein ist. *)

Die mathematische Erkenntniß, auf welche man sich gewöhnlich in Rücksicht der Allgemeinheit, als Vorbild des Besondren, zu berufen pflegt, bestätigt die eben gemachte Behauptung vollkommen. Die Einbildungskraft kann unmöglich im leeren Raume Gestalten, und noch dazu allgemeine Gestalten entwerfen. Um mathematische Figuren zu construiren, wird Bewegung, etwas, das sich bewegt, und etwas, worin die Bewegung geschieht, z. B. eine Fläche, worauf ich Gestalten beschreibe, vorausgesetzt, und zugleich muß ein Grund des Anfangens und des Endigens der Bewegung gegeben seyn. Habe ich dies alles, dann entsteht eine Figur, ein Individuum.

---

*) „Die Vernunft ist ein Vermögen, das Besondre aus dem Allgemeinen abzuleiten.“ (Kr. d. r. V. S. 674.) „Das Besondre ist nur dadurch ein Besondres, daß es mehr enthält, als das Allgemeine.“ (Eb. S. 337.) Also ist die Vernunft ein Vermögen, das Mehr aus dem Weniger, das plus aus dem minus herzuleiten.

Was ist nun mathematisch an demselben? Die Art und Weise der Bewegung, wodurch die Figur entstanden ist, z. B. ein Zirkel, und die Gewißheit, daß alle Zirkel auf die nämliche Art und Weise entstehen müssen, wie der bestimmte vor mir liegende. Woher nehme ich die Gewißheit dieses allen Zirkeln gemeinschaftlichen Charakters? Aus mir selbst, weil ich im Stande bin, mich selbst zu bewegen, und also die Figur ohne Weiteres hervorzubringen. Ist es nun das Schema, die Allgemeinheit des Bildes, wodurch ich etwas Mathematisches demonstrire? Keinesweges, meine Demonstration bezieht sich vielmehr auf die Construction des Einzelnen, und ich kann beliebig mehrere Einzelne auf die nämliche Weise construiren. Gesetzt, es fehlte mir Bewegung, Anfang und Ende derselben, wie käme es dann je zur Figur, und zum mathematischen Beweise an derselben? Nur hierdurch wird die mathematische Erkenntniß möglich, „als Betrachtung des Allgemeinen (allen Gemeinen) im Besondren, ja gar im Einzelnen," *) nur durch Construction erhält sie apodiktische Gewißheit der Construction.

Die philosophische Erkenntniß wird sich nie zur mathematischen Gewißheit erheben, weil es uns unmöglich ist, Dinge hervorzubringen, wie wir Figuren hervorbringen. Wären wir Weltschöpfer, wir hätten auch von der Welt die vollkommenste Ein-

---

*) Kr. d. r. V. S. 742.

sicht. Den daraus entspringenden Unterschied in unsrer Erkenntniß bezeichnet Kant selbst in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft S. XIII: „die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.“ In der Mathematik läßt sich das Gedankenindividuum sogleich darstellen; in allem außer ihr ist diese Darstellung unmöglich, wir müssen statt dessen ein bloßes Wort, ein nichts abbildendes Zeichen, zu Hülfe nehmen. Was ist alsdann unter mehreren einzelnen Vorstellungen allen gemein? Das bloße willkührlich gewählte Zeichen, welches uns über die Natur des Gegenstandes nichts offenbart. Daher der Unterschied in der Evidenz, wir glauben, es falle in der Mathematik das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammen, weil wir das Einzelne beliebig construiren können; wo aber diese beliebige Construction aufhört, zeigt sich die Verschiedenheit beyder in dem deutlichsten Lichte.

Jede Construction des Besondren aus dem Allgemeinen muß deswegen, ihrer Natur nach, mislingen; da umgekehrt jedes Allgemeine nur durch die Vorstellung des Besondren möglich wird. Um jenes zu begreifen, fühlt man sich beständig zum letztren wieder hingetrieben. Dies ist sogar dem Verfasser der Vernunftkritik, eben weil es unvermeidlich ist, wider seinen Willen begegnet. Die Zeit entsteht in seinem Systeme schlechterdings a priori, wird die Form des innren Sinnes genannt, und doch nimmt er die Bewegung zu Hülfe, um sich Succession in der Zeit zu erklären. „Bewegung als Handlung des

Subjects, nicht als Bestimmung des Objects, heißt es, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor." *) Was war denn wohl die Zeit ohne diesen Begriff der Succession? Nun wird freylich auch behauptet, der Verstand afficire ganz rein den innern Sinn und construire die Bewegung; allein bey genauerer Aufmerksamkeit läßt sich ein empirischer Ursprung derselben nicht verläugnen. Was von einer nichts bewegenden Bewegung, als bloßer Beschreibung eines Raumes, (Kr. d. r. V. S. 155) gesagt wird, ist eine hintennach ersonnene Ausflucht, und kann, selbst nach Kants eignen Erklärungen, nicht bestehen. Denn es heißt, unbeschadet der reinen Abkunft der Bewegung, sie setze etwas Empirisches, die Wahrnehmung von etwas Beweglichem, voraus und gehöre nicht zu den apriorischen Elementen; das Bewegliche sey als empirisches Datum durch Erfahrung gegeben; **) der Vorstellung die Bewegung liege die Vorstellung der Materie und überhaupt die Sinnlichkeit zum Grunde. ***) Nur durch eine ganz wunderbare prästabilirte Harmonie muß es dem Kantischen Systeme möglich seyn, den reinen und den empirischen Ursprung der Bewegung ohne Widerspruch mit gleicher Gewißheit zu behaup-

---

*) Kr. d. r. V. S. 154. und 155.

**) Kr. d. r. V. S. 58.

***) Metaphys. d. Nat. S. 6. „Ein beweglicher Punct ist ein physischer Punct."

ten und in seiner Unschuld nicht einmal roth darüber zu werden.

Wer indessen mit pedantischer Logik die gute Gesellschaft der Widersprüche nicht liebt, und unbefangen keine Reinheit vorspiegelt, wo er sie nicht findet, trägt kein Bedenken, die Bewegung ohne ein Bewegliches, das Gehen ohne Füße, für unmöglich zu erklären. Ihm scheint sie in der reinen Zeit und im reinen Raume völlig undenkbar. Bewegung hat Anfang, hat Fortgang; die reine Zeit hingegen, ohne von irgend etwas erfüllt zu seyn, ist ein unendliches Continuum, hat keinen Anfang, und ohne diesen, weil man alles Fortfahren nur durch ein Anfangen denken kann, auch keinen Fortgang. Wie treffen also Bewegung und Zeit, ohne die Mitgabe der Empirie, zusammen? Bewegung soll, als Beschreibung eines Raumes, „ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen in der äussern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft seyn;" *) allein wie kann der Raum beschrieben werden, wenn er nicht durch ein Vermächtniß der Erfahrung zuvor umschrieben und begränzt ist? Im reinen Raume giebt es schlechterdings keinen Ort, der sich ja als Ort von andern unterscheiden, durch sie beschränkt seyn müßte; also auch keine Ortsveränderung. Der reine Raum ist unendlich, nur ein einziger: woher nähme man nun in

*) Kr. d. r. V. S. 155. die Note.

ihm die Endlichkeit der Räume, durch welche die Bewegung sich bewegt? Schon Zeno bemerkte ganz richtig, durch eine Unendlichkeit könne sich nichts bewegen. *) Zur Vorstellung der Bewegung wird Anfang, Mittel und Ende, folglich Endlichkeit vorausgesetzt. Giebt es verschiedne Materien im Raume, die sich als Materie von einander unterscheiden, so giebt es Gränze, Maß und Ort; der erfüllte Raum des einen Körpers ist nicht gleich dem erfüllten Raume des andern; eine Bewegung zwischen diesen Körpern wird vorstellbar, weil die Körper selbst mit ihren empirischen Räumen endlich sind; empirische Kraft kann wirken, empirischer einzelner Körper seinen Platz verändern; in der Erfahrung und mit der Erfahrung kann das unendliche Continuum des Raums als vereinzelt gegeben, sich unterbrechen, Bewegtes und Bewegung möglich werden.

Raum und Zeit sind Thatsachen, weil Bewegung eine Thatsache ist. Ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte sich keinen Raum vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. Die Bewegung wird daher von Kant mit Recht „das Vereinigende des Raums und der Zeit genannt." **) Aber a priori möchten wir so wenig zu derselben gelangen, wie wir zur reinen Mannichfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des

---

*) Bayle Dict. hist. et crit. Art. Zenon.

**) Kr. d. r. V. S. 58.

Verstandes gelangten. Ohnmächtig muß jede Philosophie a priori seyn, wenn sie nicht lehrt, ursprünglich zu bestimmen, eine begränzte Welt aus dem unbestimmten Chaos durch einen sich selbst gebärenden, vom Verstande bewegten Mechanismus, hervorgegen zu lassen; die nicht, Alles und Eines umfassend, eine Schöpfung werden hieße aus Nichts. Seyd ihr wirklich diese Schöpfer, kritische Baumeister des Universums? Woher nehmt ihr die Resistenzen, um eure Maschine in Gang zu bringen, als aus dem Traume der reinen Mannichfaltigkeit, aus einer unsinnlichen Hypostasirung der Sinnlichkeit? Ihr schwebet in einem Limbus der reinen Einbildungskraft, welche euch, trotz ihres unsystematischen Charakters, das Geheimniß offenbart, Himmel und Erde, mit allem, was darin und darüber ist, systematisch aus den Fingern zu saugen: nur schade, daß ihr aus übergroßer Begierde die Finger selbst wegsaugt!

Kantische Philosophie ist das Ideal des Empirismus. Die beyden chemischen Bindungsmittel, Form und Stoff, werden factisch gegeben, factisch genommen und factisch im Schmelztiegel verarbeitet. Die Sinnlichkeit gelangt zu ihren reinen Formen, wie mancher zu seinem Amtskleide, ohne zu wissen wie, und wird in ihrer Gutmüthigkeit von den tückischen Dingen an sich fortwährend geneckt und lächerlich gemacht. Die Dinge an sich sind ächte Humoristen, sie kommen uns unter den Händen weg, und wir ehrbaren Schulsystematiker behaupten fortdaurend, sie wären noch immer da, weil sie nicht hätten wegkommen

können, denn wo wären sie hingekommen? Der Verstand legt uns ernsthaft in der Kategorientafel sein Investiturdocument vor; aber wenn wir ihn über die Sonderbarkeit desselben, und über die Art und Weise, wie er grade durch diese Theses-Zahl die Einheit seiner Apperception der Sinnlichkeit verleihe, befragen, ist er unvermögend, sein eignes Privilegium zu erklären. *) Wir müssen also wohl die Sinnlichkeit in ihrer reinen Formwürde, die Dinge an sich in ihrer Zwitternatur zwischen Gespenst und Körper, und den Verstand mit seinem Belehrungsrecht anerkennen; weil sie uns in der That so vor die Augen treten. Aber wie in aller Welt hätten wir, ohne beyspiellose Divinationsgabe, diese merkwürdige Gesellschaft nur im Traume im Voraus vermuthen sollen? Ihre empirische Erscheinung kann uns allerdings erfreuen, nur muß man nicht verlangen, daß wir darin das einzig Belehrende finden sollen; da es ja sonst noch manchen abwesenden Formträger, witzigen Kopf und Lehnsherren geben mag, deren Verbindung und Umgang uns eben so viel zu denken giebt, und wovon wir a priori eben so wenig einen Begriff hatten. Ist eine Philosophie in ihren Fundamenten Empirismus, so ist zugleich aller apriorische Heiligenschein Nihilismus, und die Kanonisationsacte wird nur in einem Lande gelten, wo man, laut Bericht der dort erschienenen Druckschriften, an einen

*) Kr. d. r. V. S. 145 und 146.

erwählten sichtbaren Statthalter der unsichtbaren philosophischen Kirche glaubt.

Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit durch Unendlichkeit bestimmen; ausgehen vom Unbegränzten, und durch dasselbe zugleich die Gränze entstehen lassen. Der Verstand soll dies Geschäft vornehmen, soll, als productive Einbildungskraft, das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, soll das Individuum ursprünglich erzeugen, und gelangt mit seinem Bemühen nicht ans Ziel, weil er nach seinem Wesen nicht begränzen und erzeugen kann. Daß dies dennoch angenommen wird, ist der Anfang alles Vergehens wider die Wahrheit in dieser Philosophie, ihr eigentlicher Weg der Unwahrheit.

Die Philosophie muß mit Plato anfangen von Maß, Zahl, überhaupt vom Bestimmten. *) Nur das Bestimmte kann bestimmend werden für ein Unbestimmtes; die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In diesem Princip ist gegeben das Geheimniß des Mannichfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsre Begriffe darüber sind lauter

---

*) Siehe den Philebus.

Wechselbegriffe; Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Zirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Object-Subjectivität.

Als Individua leben, denken und fühlen wir; uns selbst nicht verständlich und begreiflich, weil wir dann aufhören würden Individuen zu seyn, begreifend nur in und mit dieser Individuation. In ihr liegt das tiefe Geheimniß des unauflöslichen Zusammenhanges der Einheit und der Mannichfaltigkeit, der Gestalt und der Sache. Alles unser Philosophiren ist ein Bestreben, hinter die Gestalt der Sache, d. i. zur Sache selbst zu kommen; aber wie könnten wir dies, da wir alsdann hinter uns selbst, ja hinter die gesammte Natur der Dinge, hinter ihren Ursprung kommen müßten? Ein Philosoph, der sich selbst als mechanisches Kunstwerk geschaffen hätte, könnte wie ein mechanischer Künstler hinter seinem Kunstwerk sitzen, es fugenweise aus einander nehmen und vor seinen Augen wieder entstehen lassen. Bis aber ein solcher Philosoph unsre Erdenwelt betritt, werden die Urheber genau zergliedernder Systeme den Menschen todt seciren, um ihn aus diesen todten Gliederbruchstücken lebend wieder auferstehen zu lassen.

Der Mensch hat das Vermögen der Antithesis, Synthesis und Analysis, weil er ein Individuum ist von Gottes Gnaden. Darum giebt es weder eine ursprüngliche Antithesis, Synthesis noch Analysis, sondern alles mit einander. Wird diese Urgemeinschaft

aufgehoben und auf der logischen Folter isolirt: so ist alles Leben, aller Bestand, alles Seyn verschwunden. Als Zeugen dieser wunderbaren Verbindung treten unser reines und empirisches Bewußtseyn hervor, selbst in inniger Freundschaft, selbst Einheit und Vielheit; aber nicht erklärend ein Geheimniß der Schöpfung, durch welches sie selbst ihr Daseyn erhielten. Fragt ihr dennoch nach dem Schlüssel dieses Geheimnisses? Löset zuvor das Räthsel, wie sich Geist und Körper binde, wie ihr keine Wesenheit habt ohne die Seele, keine Menschennatur ohne den Leib, wie ihr durch ein Wunder der Geburt lebet im Höheren Unsichtbaren, besteht im Tieferen Sichtbaren, wie ihr philosophirt durch den Gedanken und erkennet durch Sinnlichkeit, wie ihr seyd, die ihr seyd, wirkend im Mechanismus, handelnd in Freyheit; durch und durch eine Unendlichkeit mit der Endlichkeit, ein Wunder aus Wunder! —

Nur Allmacht konnte dies Wunder hervorbringen. Was sie zusammenfügte, kann der Mensch nicht scheiden, er müßte es denn selbst erschaffen. Und vollbrachte, kritisch sondernd, eine philosophirende Vernunft diese Schöpfung? Verschwand nicht vielmehr vor ihrer zertheilenden Hand alles Seyn und alles Bestehen, weil ihr die Macht fehlte, ein Erstes, ein Ursprüngliches, aus Nichts hervorgehen zu lassen? Ist es nicht ein System bloßer Erscheinungen, unbestimmter, fließender Ungestalten, welches die speculirende Vernunft, als die Morgengabe ihres Gebrauchs und das Fundament der Weisheit, darbringt? Wird es nicht dem Verstande

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

kritisch unmöglich gemacht, die Sinnlichkeit zu individuiren, und gleicht nicht vielmehr sein ganzes Bestreben einem Versuche, die Menschheit zu entseelen, und diese Entseelung zu verewigen im unendlichen Meere des Nichtwissens? —

Vielleicht gelingt der praktischen Vernunft, was der theoretischen mißlang. Wenigstens verweist uns die Vernunftkritik auf den Reichthum der erstern, wenn sie die Armuth der letztern eingesteht. Wir treten unter kritischer Führung auf ein erhabneres Gebiet, vernehmen die Zusage, das Daseyn Gottes, Freyheit und Unsterblichkeit vor der Vernunft gerechtfertiget zu finden; wir sollen unsre Hoffnung auf das Unsichtbare und Ewige mit Zuversicht ausdehnen, unsern Glauben wider spottenden Zweifel sichern können, und freuen uns im Voraus dieser Verheißungen. Aber wie wurden sie erfüllt? Dies lehrt, mit hinreichender Deutlichkeit, selbst ein kurzer Ueberblick.

Zwey Grundsätze dürfen uns ohne Zweifel, mit Einwilligung der kritischen Philosophen, auf ihr praktisches Feld begleiten. Erstens halten wir die Vernunft, vermöge welcher wir philosophiren, für eine und dieselbe, obgleich sie, durch die Verschiedenheit ihres Gebrauchs bald praktisch, bald theoretisch genannt wird, und verlangen, daß sie in ihrem Gebrauche sich selbst nicht widerspreche. Zweytens muß der Religion und Freyheit Realität zugeschrieben werden können, sonst gehörten sie ins Reich der subjectiven Ideen und Dichtungen, und verdienten keinen Platz in einem Systeme des Wahren. Mit diesen Grundsätzen gerathen wir

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

aber bey der kritischen praktischen Philosophie stets in Verlegenheit. Alle Realität, als existirend, ist nach ihrem Ausspruch an eine mögliche Erfahrung gebunden, und die Vernunftideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit beziehen sich auf keine mögliche Erfahrung. Der Verstand, welcher in seinen Kategorien die Bedingung aller Erfahrung enthält, kann dieselben schlechterdings nicht auf diese praktischen Gegenstände anwenden, und die Vernunft spielt die sonderbare Rolle, daß sie „als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heißt." *) Da die Vernunft nun in ihrem objectiven Gebrauche durchaus an die reinen Verstandesbegriffe gebunden ist, also auch ohne sie ihren praktischen Ideen keine objective Möglichkeit zuschreiben kann: so wird dieser Widerspruch dahin ausgeglichen, daß die praktische Vernunft etwas theoretisch Unerweisliches nothwendig postulirt. Wozu bedarf es denn dieses Postulats? Etwa zur Subjectivität? Sie brauchte man ja nicht zu postuliren, sobald man von den praktischen Ideen nur spräche! Also ist es die Objectivität, welche postulirt wird, die nämliche Objectivität, welche durch jeden objectiven Vernunftgebrauch aufgehoben wurde, und der Widerspruch fällt nicht weg, sondern erhält durch den Namen eines Postulats systematische Sanction. Weit consequenter wäre es daher, wenn wir bey allen Vorstellungen von Gott

*) Kr. d. Urth. S. 338.

und Unsterblichkeit an gar keine Objectivität dächten, und mit dem Verfasser der Vernunftkritik sagten: „alles, was Religion und Freyheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße heuristische Fiction, und abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit." *) Nun wird es gewiß keinem Denker im Traume einfallen, einem Gedankendinge von unerweislicher Möglichkeit selbst nur durch die kühnste Vermuthung Realität zuzuschreiben, denn „die Möglichkeit muß selbst zur Befugniß der gewagtesten Hypothese gewiß seyn." **) Müssen wir nicht nach diesen Erklärungen, um nicht die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, scheiden von jedem Gedanken der Objectivität unsrer praktischen Ideen; giebt es eine objective Regeneration derselben durch ein lückenbüßendes Postulat? Die Ideen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer bloßen Hypothese! — Und dennoch fordert das Kantische System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln auf dieser Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald

---

*) Kr. d. r. V. S. 799.

**) Kr. d. r. V. S. 798. und Kr. d. Urtheilskr. S. 447. erste Ausgabe, nach der in diesem Aufsatze überall citirt worden ist, so wie die Kr. d. rein. Vern. nach der zweyten Ausgabe.

er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniß gelangt ist, und alle diese Voraussetzungen als bloße subjective Fictionen betrachten lernt, denen jede objective Realität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung, und wenn Religion und Freyheit zum Reiche der Dichtungen herabgewürdigt werden: so wäre, durch die Einsicht in die Art und Weise ihrer Entstehung, noch entschiedner jeder sogenannte vernünftige Glaube an sie schlechterdings unmöglich. *)

So gewiß die Vernunft vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objective Existenz zu verleihen, sobald die Subjectivität derselben außer allen Zweifel gesetzt ward. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eignen Gesetze, Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wirklichkeit zu erheben, wenn sie auch noch so dringend diese Wirklichkeit postulirt? Der Mensch steht nach Kantischer An-

---

*) „Da das Ideal der reinen Vernunft nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich; vielmehr muß er, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden, und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft, daß wir von allen unseren Begriffen, Meynungen und Behauptungen, es sey aus objectiven, oder, wenn sie ein bloßer Schein sind, aus subjectiven Gründen, Rechenschaft geben können.“ Kr. d. r. V. S. 642.

gabe, durch seine Vernunft, in einem ewigen Widerspruch zwischen seinen praktischen Postulaten und seinem Vernunftgebrauche; er kann nicht gelangen zum Erkennen jener großen Aufgabe alles Philosophirens, einer Religion und Freyheit, nicht zum Glauben derselben; sondern besitzt an ihnen ein bloß problematisches, für etwanigen Gebrauch nützliches Ideenmagazin. — Und dies wäre das ganze verheißne Resultat? Gewährt die Philosophie nichts anders, als die Einsicht in diesen Zustand, enthüllt sie das Ringen nach einer nothwendig geforderten, aber niemals gerechtfertigten Wahrheit, besitzt sie die zerstörende Kraft, alle Truggebäude niederzureißen, und entbehrt die Gewalt, etwas Festes wieder zu erbauen: so ist sie die ärgste Feindesgabe, ein Fegfeuer des denkenden Geistes und eine Hölle der empfindenden Menschheit! — Gesteht es nur, ihr mit eurer Vernunft wider Vernunft postulirenden Philosophen, das ganze Gerüste eurer praktischen Lehre ist Nihilismus; eine Luftsäule in Luft angesetzt und in Luft aufgelöst; eine unmögliche Hypothese; ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjectives Object; ein Gift, das den Unverständigen berauscht, den Verständigen zum Hasser der Wahrheit macht; das unheilbar wirkt, weil es unter dem Scheine der Arzney gegeben wird; das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringt; das ihn ausdörrt zu einer kalten Mumie ohne Lust und Leben! —

Kant bauet seine ganze praktische Philosophie auf die Moralität, und wählte sich durch dieses Wort einen

Grund, dem jeder beßre Mensch aus vollem Herzen Beyfall geben muß. Aber es geht ihm damit, wie mit allem Realen, für sich Bestehenden überhaupt, es ist verschwunden, sobald man es genauer ins Auge faßt. Moralität ohne Freyheit ist undenkbar, nur in freyen Wesen kann Tugend gedeihen, der Mechanismus macht sie zum Gespenste, nothwendige unwiederrufliche Schicksalsbestimmung zur Lüge. Wenn daher die Erscheinungen in der Welt nach dem Gesetze der Causalität bedingt sind und aus einander sich entwickeln: muß die Freyheit sich dadurch auszeichnen, daß sie absolut eine Reihe der Erscheinungen anfängt, ohne diesen Anfang in einem früheren Anfange zu finden. Sie heißt bey Kant die transscendentale Freyheit, aber zugleich „ein Problem, dessen Möglichkeit nicht einmal bewiesen werden kann." *) Beginnt denn unsre ganze praktische Philosophie mit einer unerweisbaren Möglichkeit? Zerstört sich nicht die Freyheit durch ihre eigne problematische Natur, durch einen unvertilgbaren Widerspruch in ihrer eignen Definition? Und dennoch soll sie ohne diese aus dem theoretischen Felde auf sie übertragne Ansicht nicht zu retten seyn; **) dennoch sollen Tugend, Zurechnungsfähigkeit, Daseyn eines Schöpfers und eines künftigen Himmels der Gerechten auf sie gegründet werden!

---

*) Kr. d. r. V. S. 831.

**) Kr. d. r. V. S. 564. Kr. d. prakt. V. S. 179. fg.

Um das System aus dem Grabe zu wecken, muß indessen von der Freyheit, ungeachtet ihrer theoretisch unerweisbaren Möglichkeit, fortwährend gesprochen werden. Die praktische Vernunft entwirft, unabhängig von aller Sinnlichkeit und Begierde, ein moralisches Gesetz, und unsre Freyheit besteht: „in der Unabhängigkeit der Willkühr von der Bestimmung durch alle andren Triebfedern außer dem moralischen Gesetz, welches sich schlechthin als die höchste Triebfeder verkündigt." *) Wollten wir nun in unsrer Freude glauben, diese Abhängigkeit der Willkühr vom sittlichen Gebote mache ihre Freyheit aus, und der moralische Mensch sey ein redendes Beyspiel dieser Freyheit: so würden wir dennoch ihre wahre Natur verkennen. Denn die Freyheit der Willkühr ist „von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur so fern sie der Mensch in seine Maxime aufgenommen hat. **) Hätte er sie also nicht in seine Maxime aufgenommen: so wäre die Willkühr, nach der ersten Aussage, nicht frey; und handelte doch, nach der zweyten Aussage, ihrer eignen freyen Natur gemäß. „Wenn nun das Gesetz jemandes Willkühr, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt: so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfe-

*) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 16. die Note.

**) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 11.

der auf die Willkühr desselben Einfluß haben." *) Wäre diese entgegengesetzte Triebfeder nicht vorhanden: so würde das Sittengesetz nothwendig, das ist, mechanisch befolgt; denn welcher Grund sollte sich denken lassen, warum die Willkühr von dem sich als die höchste Triebfeder verkündenden Sittengesetze abwiche? Die Despotie des moralischen Gebots kann nur durch die Rebellion andrer widerstrebenden Neigungen und Triebe eingeschränkt werden; der Mensch wäre ihr erkaufter Sclav, wenn sich seine Willkühr nicht vermittelst der Gegenparthie zuweilen loskaufte. Sie thut es leider oft genug, und legt, durch „eine für den Gebrauch ihrer Freyheit selbst gemachte Regel, den Grund zum Bösen." **) Sie verfährt dabey so eigenmächtig, „daß man im Menschen gar nicht nach dem subjectiven Grunde dieser Annahme fragen kann; weil alsdann der Gebrauch der Freyheit gänzlich auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt würde, welches ihr widerspricht." ***) Willkühr ist also die allgenugsame Herrscherin, denn sie entscheidet sich ohne Gründe; unter ihr steht die Vernunft, die an schlechthingebietende Gesetze gebunden ist, „welche sich nicht aus ihr selbst herausklügeln lassen;" †) die Willkühr erhebt, unter kei-

---

*) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 12.

**) Rel. inn. d. Gr. d. bl. V. S. 7.

***) Ebendas. S. 7.

†) Ebendas. S. 16. die Note.

nem höheren Willen stehend, entweder das Böse oder das Gute zur Maxime ihrer Reichsverwaltung, und nur allein durch sie ist der Mensch wahrhaft frey und einer moralischen Zurechnung fähig.

Arme seltsame Geschöpfe, wir Sterblichen! Grundlos ist unser Thun, und es wird dennoch eine Zurechnung dieses grundlosen Thuns statt finden! Hätten wir Wahl, daß wir nach Einsicht dem Beßren folgten und zwischen verschiednen Dingen, die uns zur Handlung antrieben, eine Vereinigung stiften könnten, wie sie ein stiller geheimer Zug uns wünschen ließ: dann möchten wir uns noch unsers Schicksals trösten! Aber nun giebt es zwey widersprechende Triebfedern, das Gute und das Böse, von denen die eine dienen und die andre herrschen muß; unsre Willkühr hat keinen Grund, um sich für das eine oder für das andre zu entscheiden; sondern ihr blinder Entschluß bewirkt alles und verleiht uns entweder Verdienst oder Schuld. Hätte doch eine schöpferische Hand uns ohne Zuthun unsrer selbst athmen und weben lassen im reinen Sittengesetz; wir wären freylich gebunden gewesen in unserm Wirken, vernünftige Maschinen, bewegliche Automaten; aber doch unbeherrscht von einer blinden Willkühr, die erst durch den Zutritt des radicalen Bösen ihre Gewalt erhielt, und sobald man sie ihr rauben wollte, sich nachdrücklich mit demselben vertheidigen würde. Das Gute wird im Kantischen Systeme auf das Böse geimpft; das Verdienst der Tugend und die Größe der Sittlichkeit auf die Unterjochung schlimmer Maximen; die

Gerechtigkeit der Kinder Gottes auf eine Enterbung des Teufels.

Schlimm genug für unser menschliches Geschlecht, daß dieser Urfeind desselben mit seinen Heerschaaren stärker ist als das kategorische Gebot des Sittengesetzes. Die Moralität besteht aus lauter Verneinungen und Entsagungen; die Unsittlichkeit aus lauter Verheißungen: jene lehrt den Menschen Uneigennützigkeit, Aufopferung des Glücks; diese, Befriedigung seiner Eigenliebe und Glückseligkeit. Der Mensch hängt durch Natur an dem letzteren und treibt sich nur durch Kunst zum erstern hinauf, ohne jedoch einzusehen, was für einen Ersatz ihm diese widernatürliche Anstrengung verschafft. Um nun irgend ein Gleichgewicht wieder herzustellen, wird die Existenz eines weisen göttlichen Regierers vorausgesetzt, der den Tugendhaften in einer künftigen Welt gerade mit demjenigen belohnt, was er hier verachten und fliehen mußte, der Glückseligkeit, und ihm desto mehr davon mittheilt, je mehr er sie vernachläßigte. „Die Vernunft sieht sich genöthigt, eine solche Welt anzunehmen oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen." *) Ist also keine solche Welt, so verwandelt sich das Sittengesetz in ein Hirngespinnst; und ist kein Sittengesetz, so ist keine zukünftige Welt. Hienieden würde das Streben nach Wohlseyn, die Liebe seines eignen Selbstes den

---

*) Kr. d. r. V. S. 839.

Menschen erniedrigen, aber in einer künftigen beßren Welt wird die vollständigste Befriedigung derselben seinen Lohn ausmachen; er hat seine Neigungen und Begierden vor dem Grabe nur unterdrückt, um sie nach demselben desto lebhafter wieder zu erwecken. Eine sinnliche Lust, die in diesem endlichen Erdenleben seine Würde raubte, wird ihn in jener unendlichen Zukunft schmücken; die Reizungen der Sünde, welche ihn auf unserm Planeten bestechen, werden im unsterblichen Wandel verklärte Gefährtinnen der Tugend seyn. Das Kantische Moralsystem nimmt sich in seinem eignen Ende gefangen, die sittliche Triebfeder wirkt ursprünglich ohne alle Materie, ist gänzlich rein, bezieht sich auf keine Individualität; und dennoch ist der Lohn der Tugend eben diese sinnliche Materie, angenehme Empfindung, nur freylich nicht in unsrer *sinnlichen* Welt, sondern in einer zukünftigen *unsinnlichen*. Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit sind zum Gebrauche der irdischen Moralität eine verbotne Frucht; aber wer hienieden die Augen recht herzhaft schließt, wird im Himmel, nach der Aufhebung des Verbots, am meisten davon kosten.

Dahin muß es kommen mit den großen Gegenständen der Sittenlehre und Religion, wenn man sie aus bloßen *Begriffen*, aus einer verständigen Zusammensetzung für die philosophirende Vernunft, in ihrer Wahrheit begründen will. Freyheit wird zum Gespenste, göttliche Vorsehung zum Probleme. Aber im Geiste des lebendigen Menschen sind sie kein Ge-

spenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erhaben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht unter sich sein eignes Wesen, sofern es zur Natur gehört, und dies unbegreifliche und wunderbare Vermögen nennt er Freyheit. Ihn zieht ein geheimer Trieb zum Guten, zum Schönen und Edlen; die Urbilder desselben erwecken ihm eine Lust, wie sie die Welt nicht giebt; und er erblickt in ihnen eine Offenbarung des göttlichen Wesens, weil sie selbst göttlich sind. Moralität ist Abdruck dieses Göttlichen im Leben, nicht Wirkung einer kalten, leeren Maxime; Fülle des Geistes erschafft die Tugend in ihrer Größe, und die Vernunft faßt sie mit nachfolgendem Bemühen in die Schranken eines Gesetzes. Wolltest du aus dem Gesetze deine Sittlichkeit erkennen, aus verkleinernder Copie das herrliche Urbild? Thörichter Sterblicher, wenn Tugend und Freyheit nicht früher schon in dir sich verklärten, ehe man sie mit dem vernünftigen Netze der Moral umstrickte: nimmer lernst du dann einen hohen Sinn, und lügst nur nachahmend im ausgebrannten Vulkane lebendigen Wachsthum! Wie kämest du zu irgend einem herrlichen Entschluß, spräche nicht augenblicklich dein höherer Instinct, und überwältigte alles Zählen und Messen, im Sturme dich fortreissend ans erhabne Ziel der über alles Irdische emporsteigenden Freyheit?

Wahrheit, Schönheit und Tugend! Mit ihnen treten wir ins Reich des Göttlichen, des Unvergänglichen; ohne sie, ins Reich des Niedrigen,

Verschwindenden, Gemeinen. So gewiß es etwas Wahres, Schönes und Gutes giebt; so gewiß giebt es einen Gott. Zu ihm führt alles, was über die Natur erhebt; der Geist des Gefühls; der Geist des Gedankens; unser inwendigstes Bewußtseyn. Sein Daseyn beruht uns nicht auf einem Wunsch; es ist das Sicherste und Gewisseste, aus dem unser eignes Daseyn hervorging: Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müssigen Postulat; wir fühlen sie in unserm freyen Handeln und Wirken. Wir brauchen sie nicht zu erringen durch das Gute, weil sie uns mit demselben eigenthümlich angehört; wir können sie nur verlieren durch das Böse, und sie mit Kunst und List aus unsrer Erinnerung vertilgen. Freyes, unsterbliches Wesen, Mensch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchstabe deiner philosophirenden Vernunft dich stärker lehren, was du im Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hoffest und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freyheit, und ewiges Leben! —

Glückseligkeit ist nur der Rauch des nie versiegenden Feuers, welches unsre Brust durchglüht; moralisches Gesetz nur die für sich selbst leere Schale der Frucht; Religionsphilosophie nur ein Zeugniß der im Menschen gefundnen Religion; der gottgeschaffne Geist des Menschen zündet jenes Feuer, wirket die Frucht, und schauet mit angebornem Auge den Schöpfer!

II.

Ueber das sinkende Ansehen der Philosophie — ein Sendschreiben von Bardili.

Ich weiß nicht, Freund, welcher sonderbare Geist gegenwärtig über meine Entschlüsse gebiethet. Unaufhörlich nöthiget er mich, mir selbst ungehorsam zu werden. Eine Begründung der philosophischen Analysis aus einem gemeinfaßlichen Standpuncte wäre jetzt an der Tagesordnung unseres bisherigen Briefwechsels. Zu demjenigen, was allemal am schwierigsten seyn soll, — zum Anfange dieses Versuches habe ich es gebracht, bin auch durch Ihre, jetzt erfolgte, Einverständigung reichlich dafür belohnt worden. Daß ich aber damit zu Stande käme, dies erhalt' ich nicht von meiner widerwärtigen Laune. Kaum hab' ich mich angeschickt, das begonnene Werk zu vollenden, so durchkreuzen lebhaftere Vorstellungen meine abgezogensten Schlüsse, und betrügen diese um

die Aufmerksamkeit, welche ich ihnen gewidmet hatte. Vergebens widersetze ich mich ihrer Zudringlichkeit: sie behalten die Oberhand; und will ich Frieden mit ihnen haben: so muß ich mich ihren Befehlen fügen. — Unter diesen unberufenen Vorstellungen ist insbesondre eine, welche sich mit überwiegender Gewalt meines Gemüthes bemeistert, und der ich Gehör geben muß, wenn ich ihrer los werden will. — Sie dreht sich immer von neuem um die Aufgabe: wie es doch zu erklären seyn möchte, daß die Philosophie seit einiger Zeit unter uns Deutschen von ihrem vorigen Ansehen zu verlieren schien? — Wüßte man sich mit nichts Besserem abzugeben, so würde allerdings diese Frage, an sich betrachtet, von hinlänglichem Gewichte seyn, um einen zu einer genaueren Prüfung derselben aufzumuntern. Allein, als Störerin eines höheren, in Arbeit genommenen, Thema's kommt mir die Beschäftigung mit ihr sehr ungelegen, und Ihnen vermuthlich höchst unerwartet. Ich bin daher auch ungewiß, ob mir ihre Erörterung sonderlich gelingen werde: und muß Sie bitten, was ich Ihnen darüber schreibe, sich durchaus in keinem Zusammenhange mit meiner Philosophie zu denken; sondern als planlose Einfälle zu betrachten, die ich dem Eigensinne meiner gegenwärtigen Stimmung zum Opfer bringen muß, bis sie, nach geleisteter Befriedigung, mir hoffentlich erlauben wird, wieder dahin einzulenken, wovon sie mich abzuschweifen zwang. — Daß die Philosophie bey uns Deutschen von ihrem vorigen

Ansehen zu verlieren schien, ist unfehlbar theils als die Folge ihrer eigenen Beschaffenheit zu betrachten, theils dem Geschmacke des Zeitalters zuzuschreiben. Ihre Beschaffenheit, wir müssen es gestehen, war seit mehreren Jahren in Deutschland sehr wandelbar. Hatte man sie vorher nur immer wieder neu einzukleiden, höchstens mit neuen Erfahrungen zu bereichern, gesucht; so suchte man sie jetzt auf mehr als eine neue Art zu begründen. Die, indessen bezweckte, Schönheit des Ausdrucks, oder Faßlichkeit der Darstellung, wurde jetzt der, höher geschätzten, Wahrheit untergeordnet; man wollte nicht mehr bloß überreden und gefallen, sondern überzeugen: Zierlichkeit und Wohlklang räumten den Anstrengungen der Gründlichkeit den Platz ein. Allein so groß und löblich auch der Fleiß der Forscher, so ausgezeichnet die Geisteskraft war, welche ihn unterstützte; so schien man sich doch in seinen Bemühungen immer weniger vereinigen zu können, und, anstatt auf verschiedenen Wegen sich nur einem Ziele genähert zu haben, fand es sich, daß man auf ganz entgegengesetzten Puncten mit seinen Theorieen angekommen war. Das Publikum konnte nicht vergessen, weder was man ihm genommen, noch was man ihm dagegen versprochen hatte; und da es nun sahe, daß es für die entbehrten vormaligen Unterhaltungen einer gefälligen philosophischen Sprache am Ende nichts als immer neue, den vorigen widersprechende, Behauptungen zum Besten bekomme, auf diese Weise aber für seinen Verlust an verfeinertem sinnlichen Genusse durch

nichts weniger als durch eine größere Gründlichkeit schadlos gehalten werde: so war es ihm doch in der That nicht zu verargen, wenn es des leidigen Treibens einer solchen Philosophie überdrüssig werden wollte. Es wäre unbescheiden, Ihrem Tiefblicke noch ausdrücklich auf den richtigen Sinn des Menschen hinzudeuten, welcher in diesem Ereignisse sich ankündiget. Sonst liebt man die Veränderung; und nie hat ein Zeitalter sein Wohlgefallen an raschen Uebergängen im Großen lärmender erprobt, als das unsrige. In der Philosophie hingegen liebt man sie nicht: man will, daß diese nur eine sey. Schon ein unentwickeltes Gefühl sinnt ihr das Merkzeichen der Unveränderlichkeit bey jedem an, wenn er sie für Philosophie erkennen soll; und so lange sie dieses noch nicht an sich trägt, oder, wie man in der Schule spricht, noch keine wissenschaftliche Haltung bekommen hat, wird also auch einem jeden schon ein unentwickeltes Gefühl sagen, es sey noch keine Philosophie vorhanden; sondern, was man dafür ausgebe, bestehe bloß in einem, über den Grund der Dinge gestellten, Gutachten Einzelner nach dem besonderen Maßstabe ihrer Individualität. Hätten die Männer, welche sich in neueren Zeiten der Untersuchung auf eine neue Art unter uns widmeten, ihre Resultate für mehr nicht als für subjective Ideale ihres Genies ausgegeben, anstatt die Philosophie selbst, als etwas Objectives, bloß subjectivisiren, und dadurch, — was schwer zu denken ist, — begründen zu wollen: so würde das

Mißtrauen des Publikums höchstens ihre Arbeit, nicht aber die Sache, getroffen haben. Allein da sie diese subjectiven Ansichten ihres Geistes Philosophie nannten, und als solche allgemein geltend zu machen sich anmaßten, dabey aber, vermöge der Unzulänglichkeit ihrer Principien, weder sich selber in ihren Grundsätzen gleich bleiben, noch mit einander darüber eins werden konnten: so fing man an, die Ausführbarkeit der Sache selbst zu bezweifeln, an welcher der Menschheit sonst so viel gelegen war; das Ansehen der Philosophie sank; dem gemeinen Menschenverstande und der Erfahrung hingegen, an welchen sie gleichwohl das eigentlich verständige und wirklich erfahrungsmäßige durch die Untrüglichkeit ihrer Aussprüche erst hätte bewähren sollen, schien ein sicherer Triumph über sie vorbereitet. Wenn ich hier die neuere Deutsche Philosophie mit einer Sammlung subjectiver Ideale vergleiche, so glaube ich hiedurch ein zweytes wesentliches Merkmal ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit berührt zu haben. Der Contrast ist allerdings seltsam, daß sogar der Versuch, seine Wissenschaft auf das unumstößlichste zu begründen, und in das entzifferte Wesen der Vernunft selbst aufzulösen, Veranlassung dazu gegeben haben soll, die willkührlichen Trennungen und idealischen Verbindungen einer geschäftigen Einbildungskraft zu eigentlichen Vernunftideen im wahren Sinne des Wortes scheinbar zu erheben, und mit denselben, als etwas wirklich Gedachtem, sein philosophisches Spiel zu treiben. Allein dieser Contrast, — so seltsam er auch

seyn möchte, — ist nun einmal unbestreitbare Thatsache, deren Bekräftigung durch ausgehobene Beyspiele eben so leicht seyn dürfte, als es auf den ersten Blick schwer zu seyn scheint, sich von ihrer Entstehung eine befriedigende Rechenschaft zu geben. Jedoch, wenn die Philosophie ihrer höheren Bestimmung, nach einem solchen Zeitraume, wieder gewahr wird, wo sie hauptsächlich eben durch ein gefälliges Gewand und die, ihr vorher fremden, Reize der Einbildungskraft sich bei einem Volke zu empfehlen bemüht war; sollte da die Erscheinung so ganz außerordentlich seyn, daß sie alsdann, bey der unternommenen Rückkehr zu einem ernsteren Ziele, sich des Idealischen nicht sogleich entschlagen konnte? Der empirische Charakter, welchen nach und nach alle und jede Erkenntniß unter den aufgeklärtesten gleichzeitigen Völkern angenommen hatte, sollte er nicht einen, sich selbst unbewußten Einfluß auf die Entscheidungen eines ungewöhnlichen Kopfes haben äußern können, der es wenigstens noch der Mühe werth achtete, über den Grund oder Ungrund der, zur Alleinherrschaft im Gebiethe des Wissens sich anlassenden, Empirie selbst etwas weiter nachzudenken? — Und wenn denn überdies die tiefdringendsten Forscher mehrerer Jahrhunderte, durch ihr Ansehen sowohl, als durch die ersprieslichen Dienste, welche sie sonst der Wahrheit leisteten, unter anderen Irrthümern der Grundwissenschaft alles Wissens, — der Vernunftlehre, — auch diesen geheiliget hatten: „es könne zwar allerdings etwas nach den

Regeln des reinsten und strengsten Denkens richtig und ausgemacht, darum aber doch nicht physisch wahr, oder wirklich, seyn:" verleiteten in diesem Falle nicht die tiefdringendsten Forscher selbst jeden, an ihren Vordersätzen mit unbefangener Zuversicht fortschließenden, Philosophen zum unhintertreiblichen Schlußsatze, „das eigene Wesen der Vernunft, mithin doch wohl auch ihres Abkömmlings, der Philosophie, müsse schlechterdings in einem, mit der Natur und ihrem Wesen nichts gemein habenden, subjectiven Idealisieren bestehen?" Dieß Idealisiren ist auch schon an und für sich ein so reitzendes Geschäft, daß man sich's in der Folge, ohne jene strenge Consequenz, schon um seiner eigenen Annehmlichkeit willen gar gerne gefallen, und mit Vergnügen zur Richtschnur seines Philosophirens machen läßt: movet cerebrum, in vanas mentem imagines evocat, multum inter falsum ac verum mediae caliginis fundit, Sen. — Jeder hochbegabte, mit einer raschen Einbildungskraft ausgestattete, Jüngling erkennt darin das unfehlbare Mittel, durch kühnere Dichtungen, als das gereifte Alter zuläßt, es mit seiner Philosophie den graubärtigen Philosophen voriger Zeiten zuvorzuthun; ja der üppige Genuß seiner jugendlichen Kraft in der Schönheit nie gesehener Anschauungen muß ihm um so besser behagen, je gewisser er sich jetzt dadurch den größten Denkern, wo nicht vorgezogen, doch an die Seite gesetzt sieht. Das Verdienst der erschöpfendsten Belehrung kömmt bey ihm, in seinen Augen, noch zu den Vorzügen die-

ser Art von Poesie hinzu, und eine Gründlichkeit ohne Gleichen hat sich mit dem Schmucke schimmernder Bilder vereiniget, um seinen Schläfen einen gedoppelten Lorbeer zu versichern. Durch keine ersten Grundsätze mehr eingeengt, dergleichen der gemeine Mensch zum Behufe seiner Untersuchungen nöthig findet, macht er zuletzt lieber vollends unverblümt die Freiheit selbst zum Losungsworte seiner Philosophie, nimmt das Können schlechthin in das Allvermögen seines Wollens auf, und ist nun sattsam ausgerüstet, um, durch eine Handlung der Freiheit, in allem Ernste die Schöpfung der ganzen Welt nach Gefallen zu vollziehen. — Schon in der Natur entstehen der Varietäten unendlich viele dadurch, daß sich darin das Intellectuelle mit dem Sinnlichen paart; und da das Idealisiren nichts anders seyn dürfte, als eine Wiederholung dieses Naturprocesses im menschlichen Kopfe: so ist es gar kein Wunder, wenn man auch den Varietäten von sogenannten Systemen kein Ende wird absehen können, so lange in denselben das Intellectuelle nicht rein vom Sinnlichen abgeschieden, jenes allein der Philosophie zugetheilt, die Mischung aber den Empirikern, das eigene Mischen den Dichtern, überlassen worden ist. Es entdeckt daher ein aufmerksamer Beobachter des menschlichen Geistes sogar in jener, höchst anomalisch scheinenden, demiurgischen Freyheit nicht nur eine bloße Varietät der Epikurischen, regellosen, Bewegung, als einziger Urheberin des Systems der Dinge, unter der Hülle ei-

nes, seinem Zeitalter sehr geläufigen und beliebten Namens; *) sondern er weiß es auch mit den gewöhnlichsten Symptomen der Menschheit und Natur, als eines concreti, vollkommen zu reimen, daß und warum selbst diese Abart von einer Philosophie entstehen mußte, ja, daß und warum noch tausend ähnliche Abarten im Schooße der fernen Zukunft embryonisch schlummern mögen. Nach der Kunde, welche er sich von dem menschlichen Gemüthe, überhaupt und an sich betrachtet, zu verschaffen wußte, so wie nach seinen, an demselben gemachten, Erfahrungen, ist er überzeugt, es würde eben so ungereimt seyn, bey allen Menschen nur einerley Philosophie zu erwarten, als es für möglich zu halten, daß sie einst noch alle einerley Gesichtsbildung erhalten könnten; so lange, von jener wie von dieser, das Mannichfaltige des Stoffes noch nicht getrennt und abgesondert ist. Erinnert er sich freylich alsdann dabey des, oben berührten, richtigen Sinnes der Menschheit, welcher doch eben nur eine Philosophie haben will, und kann er sichs nicht verbergen, daß der fortdauernde Unbestand, und das willkührliche Idealisiren dessen, was Philosophie heißen sollte, den Credit dieser Wissenschaft beym Publikum wirklich eher geschwächt als befördert habe: so vermag er sich kaum mehr des Gedankens zu erwehren: ob man denn,

---

*) Ich sage: beliebten Namens!? —

beym neuen Geschäfte des unumstößlichen Begründens einer Philosophie in seiner ganzen Ausdehnung und Mannichfaltigkeit, irgend auch von richtigen Begriffen über die Bedeutung und den Zweck derselben ausgegangen sey; und ob man der Meynung des Publikums von ihrer erforderlichen Einheit nicht etwa noch eher entsprechen könnte, im Falle man sich vorerst ihrer wahren Bedeutung und ihres eigentlichen Zwecks genauer erkundigte? — In der Natur des Philosophierens liegt es, daß man einstimmen und zusammensehen soll; in der Natur des Idealisierens, daß man nicht einstimmen und nicht zusammensehen kann; eines auf das andere übergetragen, erregt bey partheylosen Zuschauern von gesunden Organen ein Gelächter. Wie? wenn also die Bedeutung und der Zweck des Philosophierens vielleicht das gerade Gegentheil vom Idealisieren wäre? Wie? wenn die Bedingung desselben blos darin bestände, daß man fähig wäre, sich bey dem Gewohnten, ja Alltäglichsten, mithin nichts weniger als Idealischen, der, den Menschen gemeinen, Angewöhnung selbst zu entschlagen, um jenes Gewohnte, und Alltäglichste, bey sich noch unter ein deutliches Bewußtwerden zu ziehen, und es alsdann denkend aufzufassen? Hiezu gehörte nun allerdings eine andere Stimmung des Gemüths, als diejenige ist, welche die Jahre der Jugend gewöhnlich schon von selbst begleitet. Die productive Kraft des Gemüths, welche sie auszeichnet, oder, wie man es sonst nannte, das dichterische Vermögen der Einbil-

dungskraft, müßte dabey vielmehr den Zügel eines *höheren* Vermögens, als den Sporn der Sinnlichkeit fühlen, damit man sich *in Gedanken* (nicht in Bildern) dasjenige würde, was man *ist*, und, nachdem man *seiner selbst* gewahr geworden, *in Gedanken* (unabgesehen vom Ich) auch aussprechen könnte, was die Welt *ist*. Das *Bedürfniß zu dichten*, — weil einem das Alltägliche zu seichte geworden, — fiele bey der Fertigkeit, sich der Angewöhnung *selbst in Rücksicht auf das Alltägliche* zu entschlagen, hinweg, und aus dem Schlummer, in welchen dieses sonst die Menschen einzuwiegen pflegt, erwachte man blos — zum hellen, nüchternen Einverständnisse mit der *Wirklichkeit*. Man verwahrte sich dabey in seinen Untersuchungen gegen die Einflüsse des *Besonderen*, welches der Tag erst herbeyführt, um dem *Allgemeinen* und *Ewigen* in seinem Bewußtseyn Raum zu geben. Was man dadurch inne würde, wäre also durchaus nichts Neues; sondern unter allem Alten würde es vielmehr das Aelteste, an dem Entstandenen würde es das nie Entstandene, an dem Vergänglichen das Unvergängliche, an dem Mannichfaltigen — das Eine seyn. Wenn nur derjenige etwas weiß, welcher etwas Neues erfahren, etwas Besonderes ersonnen hat, so stimmte sich der Philosoph durch jene Gemüthsfassung zum eigentlichsten *Nichtswissen*; denn sein Auge dürfte keinem Sinneneindrucke — und seine Einbildungskraft sogar dem theuren Bilde nicht mehr offen stehen, unter welchem der Mensch sich als Einzelwesen anschaut.

So wenig als der Mathematiker, welcher der Erde ihre Bahn berechnet, würde er von den Empfindungen der Gegenwart dürfen geleitet werden, bis er, von seinen Rechnungen zurückgekommen, die Gegenwart selbst nun unter einem ganz anderen Gesichtspuncte begrüßte, als derjenige war, mit welchem ihn der sinnliche Horizont seiner Species, als bloßer Thierart, vorher hinhielt. Jener, unter der Hülle der Sinnlichkeit bisher bey ihm verborgen gelegene, Gesichtspunct wäre der beharrliche und unwandelbare; dieser ist der abwechselnde, bald helle, bald mit Dünsten und Wolken umdüsterte. — Wenn man aber nun auf diese Art beym Philosophieren blos das Gemeinschaftliche herauszuheben, das Besondere und Einzelne abzuwenden hätte: sollte sich da der Wunsch der Einheit in der Philosophie nicht eher befriedigen, die Voraussetzung des Publikums, daß ohne dieselbe gar keine Philosophie vorhanden seyn könne, nicht durch die That noch eher rechtfertigen lassen, — als dieß, vermittelst eines fortgesetzten Idealisierens in diesem Fache, zu bewerkstelligen seyn möchte? — Gewiß wäre auf dem, so eben bezeichneten, Wege mehr Hoffnung zu einer Vereinigung da, wenn der Zustand der, dazu erforderlichen, Abgezogenheit des Gemüths für den sinnlichen Menschen nicht gar zu viele Schwierigkeiten darböthe, und er jeben deßwegen denen, welche ihn dadurch zum Ziele der Einheit hinanzuführen gedenken, auf jedem Schritte eine, ihm undurchdringliche Dunkelheit, vorwürfe, welche die Rückkehr zum Gebiethe der Erfahrung für ihn rathsamer mache. Und gerade hierinn, — in der

großen Dunkelheit, womit sie behaftet seyn sollte, — lag ein neuer Grund des sinkenden Credits der Philosophie unter uns. Es wäre zu wünschen, daß man sich vorerst über den wahren Begriff der Dunkelheit einmal einverständigen könnte. Wenn ich mir die Zeit wieder vergegenwärtige, da ich die Elemente des Euklid's das erstemal aufschlug, so war mir Euklid damals allerdings dunkel. Aber er war es nur mir, und war es mir nur damals; an sich ist er so helle, als es nur immer der helleste Kopf seyn kann. Aus der einzigen Quelle aller Deutlichkeit, aus dem Verstande, kann nichts Dunkles kommen, und wenn er, wie bey Euklid, auch noch so scharf, so fein, und schulgerecht angewendet wird. Die wirkliche, der Sache selbst und ihrer Behandlung anklebende, Dunkelheit muß vielmehr allemal ihren Grund blos in einem Mangel an der gehörigen Application oder Penetration des Verstandes haben, der in einem solchen Falle theils zu schwach, theils zu wenig geübt, theils durch eine allzulebhafte, unregelmäßige Einbildungskraft und vorgefaßte Meynungen um seine Brauchbarkeit für diesen Fall gebracht worden seyn kann. Wirkliche Dunkelheit ist also allemal Verworrenheit, und Verworrenheit ist die Folge von der Unzulänglichkeit des Verstandes zu einer verstandesmäßigen Erörterung des zu erörternden Gegenstandes. Wo der Verstand mit seinen Gesetzen durchdringt, da wird es Licht; man glaubt nicht nur, etwas zu wissen, sondern weiß es; man ist nicht nur, — wie wir Deutsche unschicklich sagen, — lebhaft überzeugt, mithin blos

überredet durch die Vorspiegelungen lebendiger Bilder in seiner Phantasie, sondern ist vielmehr deutlich und wahrhaftig überzeugt; in die Stelle des Monstrabelen ist das Demonstrabele eingetreten. Wenn sonach das Deutsche Publikum an der neueren Deutschen Philosophie, auch um ihrer Dunkelheit willen, ein, ihrem Ansehen bey ihm nachtheiliges, Mißfallen fand: so ist dieß einer gedoppelten Auslegung fähig. Entweder klagt es hiemit seine Philosophen an, daß ihr Verstand zu einer verstandesmäßigen (und alsdann gewiß deutlichen) Erörterung der, zu erörternden, Gegenstände, mithin zur vorgehabten Begründung der Philosophie, unzulänglich befunden worden sey, oder aber es klagt sich selbst an, daß sein Verstand nicht zugereicht habe, eine verstandesmäßige (und alsdann gewiß deutliche) Erörterung der, zu erörternden, Gegenstände, mithin die, wie seine Philosophen sagen, wirklich vollbrachte, Begründung der Philosophie, zu fassen. So wenig sich annehmen läßt, daß es das Letztere behaupten wolle; und so wenig ich meines Orts das Eine oder das Andere hier behaupten möchte: so deucht mir doch, es wäre schlimm, wenn beydes zuträfe. Es gab Zeiten, in welchen die Philosophie mit der Redekunst verwechselt, und die Gabe des redseligsten Bestreitens der Wahrheit, oder des prunkvollesten Darstellens der Unwahrheit, je nachdem die Absichten des Ich's es erforderten, für das Talent eines Weltweisen angesehen wurde. Daß in solchen Zeiten das Genie sich geltender zu machen gewußt, als der Verstand, und unter der Maske des letzteren zur

immer größeren Vernachlässigung desselben beygetragen habe, ist geschichtkundig. Auch unser Zeitalter hat durch so viele schöne Geister, welche es hervorbrachte, einen ähnlichen genialischen Schwung erhalten; die Einkleidung ist ihm mehr werth geworden, als die Sache, das Ueberraschende und Schimmernde an gewissen Vorstellungen vermag mehr über dasselbe, als das Gründliche und eigentlich Gedachte daran. Das, wobey sich nichts denken läßt, wenn es nur durch die Originalität seiner Träumerey vom Alltäglichen abweicht, scheint ihm daher oft helle; dasjenige hingegen, wobey man denken muß, um dieser Ursache willen, dunkel. Die Redekunst, welche auch unsere Philosophie nach und nach selbst gelernt, und dann einen großen Theil unseres Publikums gelehrt hat, ist freylich, wie so manches andere in unserer deutschen litterarischen Welt, von ganz eigener Natur. Im Anfange dieser philosophischen Epoche war sie nichts weniger als schöngeisterisch; sondern es wurde darin nur in einer neuen Deutschen Zunge gesprochen, welche aber, gleich den geübtesten Rednern, unter den feinsten Unterscheidungen, eine Menge vager Associationen verbarg. Was und wie viel, bey dem weiten Spielraume, den die Einbildungskraft hiedurch gewann, — dem Verstande darunter zu gut kam, — dieß mögen andere beurtheilen. Eine ganz besondere, allezeit fertige, und in Worten unerschöpfliche, philosophische Schriftstellerkunst, welche man, in Kant's Sprache, Buchmacherey nennen könnte, gieng wenigstens daraus hervor; und da der Geschmack des Zeitalters sich mit der Vernachlässigung des Aus-

drucks und der Darstellung, welche sich diese Schriftsteller dabey zu Schulden kommen ließen, nicht wollte aussöhnen lassen: so suchte man auch diesem Bedürfnisse abzuhelfen. Was nun aber daran Schuld war, daß, anstatt mehrerer Reinheit und Einfachheit, größtentheils nur eben mehr Schwulst und lyrische Erhebung in die Sprache dieser Philosophie eingeführt wurde, — ob der Grund hiervon bloß in dem natürlichen Feuer, womit so manche junge Männer zur Bearbeitung derselben schritten, oder auch in der löblichen Absicht ihrer Anhänger zu suchen sey, das Schiefe und Unzusammenhängende ihrer Grundsätze, vermittelst des Glanzes, den sie ihnen gaben, einer kalten Prüfung zu entziehen, dieß ist gleichfalls eine Untersuchung, deren ich hier überhoben seyn kann. Genug! mehr als eine Thatsache spricht für diese Behauptung; und ist sie unläugbar, so mußte gerade hiedurch das Maß der Verworrenheit — endlich voll werden, wenn schon die Grundgedanken der aufgestellten Theorieen selbst aus willkührlichen Associationen, ohne logischen Gehalt, bestanden. Mit Recht klagte alsdann das Publikum über Dunkelheit im wirklichen wahren Sinne des Worts; denn mit Recht kann es fordern, daß ihm seine Philosophie nur dasjenige erkläre, was bereits schon unter den Ausdruck einer jeden gebildeten Sprache fällt, und nicht erst durch die Neuheit einer ganz eigenen Mundart, ungewöhnlicher Wendungen und prunkender Einkleidungen seine Phantasie besteche, — damit sein Verstand, anstatt die Wahrheit zu umfassen, mit einer Wolke von vielfarbigen Dünsten vor-

lieb nehme. Es scheint überhaupt etwas ganz anderes zu seyn, ob man Philosophie hat, oder nur über die Philosophie schreibt. Derjenige, welcher im Alterthume am meisten Philosophie hatte, schrieb, so viel wir wissen, gar nichts über sie. So wenig unser Publikum über die Verabsäumung des Letzteren unter uns klagen wird, so sehr vermißt es vielleicht an manchen seiner gepriesensten Philosophen das Erstere. Auch dieß wäre eine gerechte Ursache seines Mißtrauens gegen die Philosophie des Tags; und nichts würde dieser Wissenschaft ihre ursprüngliche Würde zuverlässiger wieder zurückgeben, als wenn man Menschen, — die nun einmal allgemein den Baum an seinen Früchten erkennen wollen, — an seinem Ich mehr die Philosophie, als in der Philosophie sein Ich, zeigte.

III.

Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus.

(Zugleich auch Beschluß von N. V. des II. Heftes).

Den Herrn Professoren Maczek in Wien, Paulus in Jena, und Socher in Ingolstadt gewidmet.

---

§. 1. Erläuterung. Das Philosophiren, als Aufgabe, und zwar in der Ersten seiner Aufgaben, gedacht, ist das Ergründen der Erkenntniß, als eigentlicher, d. h. als vernünftiger Erkenntniß.

§. 2. Erklärung. Die eigentliche, oder vernünftige Erkenntniß ist Denken, als Denken in seiner Anwendung, als solcher.

§. 3. Erklärung. Das Denken, als Denken ist die absolute Identität, als solche, oder, was dasselbe heißt, das Eine und Ebendasselbe als

Eines, in Einem, und durch Eines, und Ebendasselbe.

§. 4. Erklärung. Als absolute (unbedingte) Identität setzt das Denken, als Denken, schlechterdings nichts außer sich selber voraus, heißt in dieser Eigenschaft das reine Denken, und wird in der gegenwärtigen Darstellung durch A bezeichnet.

Zusatz. Das reine Denken ist keineswegs, was sonst das bloße Denken genannt wird. Es ist durchaus nichts anderes als die absolute Identität, welche aber, als solche, auch in ihrer Anwendung sich selbst gleich, folglich auch in der Anwendung des Denkens, als Denken, — reines Denken bleibt, und als das Absolute in der Anwendung des Denkens die Thesis absque hypothesi, Thesis absoluta ist. Es wird sich in der Folge ergeben, daß ein bloßes Denken sowohl überhaupt, als Denken, als auch als bloßes reines, und bloßes angewendetes Denken, etwas schlechthin unmögliches sey.

§. 5. Erklärung. Zu seiner Anwendung, als Anwendung setzt das Denken, als Denken in der Anwendung ein an sich Unbestimmtes, und nur durchs Denken in der Anwendung Bestimmbares, voraus, welches die Materie oder der Stoff heissen, und durch C bezeichnet werden soll.

Zusatz. Das in sich selbst Unbestimmte, und durch sich selbst Unbestimmbare hört auf denkbar zu seyn, wenn es außer aller Beziehung auf das Denken in seiner Anwendung gedacht werden soll. Aber in jener Beziehung ist es die Urbedingung der An-

wendung des Denkens als Anwendung, die Hypothesis absque alia Hypothesi, Hypothesis sub Thesi absoluta.

Erläuterung. Inwieferne die aufgestellten Erklärungen dem Ergründen selbst, und folglich auch der ergründeten, und nur insoferne kategorischen und apodiktischen Erkenntniß vorhergehen, machen sie auf keine andere als hypothetische und problematische Gültigkeit Anspruch.

Aber diese Erklärungen vorausgesetzt, ist und heißt das Ergründen der vernünftigen Erkenntniß: das Zurückführen des Denkens als Denkens in seiner Anwendung als solcher auf das Denken als Denken.

Oder was dasselbe heißt: die absolute Identität an dem durch dieselbe Bestimmbaren durch ihre Absolutheit, und als das Absolute Bestimmend werden zu lassen.

Oder was dasselbe heißt: Mit dem Denken als Denken = A, und der Materie seiner Anwendung = C; folglich, mit der Anwendung des Denkens als Denkens in der Anwendung = A + C es zum Denken bringen, — dasselbe ein Gedachtes werden zu lassen.

Dieses ist denn auch das Philosophiren in seiner ersten Aufgabe.

Dieses Philosophiren ist eigentliches Selbstdenken, weil es das in sich und durch sich bestimmende Denken als Denken ist, das sich, als solches, rein und lauter im Bewußtseyn des Philosophirenden abspiegelt, ohne sich mit dem Bewußt-

seyn, als solchem, zu vermengen, oder, was dasselbe heißt, ohne durch Phantasie, als bloßes Handeln des philosophirenden Individuums, (des Denkenden Ichs) vorgespiegelt zu werden.

§. 6. Lehrsatz. In der Anwendung des Denkens, als Denkens in der Anwendung (im A + C) wird die Materie, als bloße Materie (das C als C) durchs Denken, als Denken in der Anwendung (durch A, als A in A + C) aufgehoben; aber dabey auch ein durchs Denken in der Anwendung Unvertilgbares an der Materie, als das Etwas in der Anwendung des Denkens herausgehoben.

Beweis. Ohne jenes Aufheben der Materie, als bloßer Materie, durchs Denken, als Denken, würde die Anwendung des Denkens, als Denkens, Nichtanwendung seyn, d. h. sich selbst widersprechen. Denn bliebe die Materie bloße Materie in der Anwendung des Denkens als Denkens, so würde das Denken als Denken in der Anwendung auch bloßes Denken als Denken, folglich keineswegs Denken, als Denken in der Anwendung, folglich Nichtanwendung seyn.

Aber auch ohne jenes Herausgehobenwerden eines Unvertilgbaren an der Materie in der Anwendung des Denkens, als Denkens, würde diese Anwendung Nichtanwendung seyn. Denn es würde dann die Materie schlechthin aufgehoben, und es bliebe in der Anwendung des Denkens, als Denkens nichts als das Denken, als bloßes Denken übrig.

Die Anwendung des Denkens, als Denkens in

der Anwendung kann also nur als das Aufheben der Materie, als bloßer Materie, und Herausheben eines Unvertilgbaren an ihr gedacht werden. Ohne das Eine gäbe die Anwendung des Denkens kein Gedachtes, ohne das Andere kein Etwas Gedachtes.

Zusatz. In der Anwendung der absoluten Identität durch absolute Identität verhält sich diese als das Schlechthinbestimmende, welches die Materie, als das in sich Unbestimmte und durch sich Unbestimmbare aufhebt, und dadurch als das in der Anwendung der absoluten Identität durch absolute Identität Bestimmbare, in der durch die absolute Identität unvertilgbar gewordenen Bestimmbarkeit, heraushebt.

§. 7. Erklärung. Die beschriebene Funktion des Denkens, oder die Conjunktion des Denkens, als Denkens, mit der Materie, als Materie, ist und heißt Disjunktion, weil in ihr und durch sie das Unvertilgbare der Materie, als solches, oder das Etwas, als Etwas im Denken, aus dem angewendeten Denken, als solchen, oder dem Gedachten, als dem Gedachten, ausgeschlossen, zugleich aber das Gedachte als Gedachtes an jenes Etwas als das Etwas angeschlossen wird.

Zusatz. Das im Denken Unvertilgbare der Materie, als solches, das Etwas, als Etwas ist kein angewendetes Denken, als solches — und ist nicht ohne das angewendete Denken, als solches. Das angewendete Denken, als solches, schließt das Et-

was, als Etwas, aus sich aus; in wieferne es sich an dasselbe anschließt, und schließt sich an dasselbe an; in wieferne es dasselbe aus sich ausschließt. Nur durch beydes in unzertrennlicher Vereinigung ist das gedachte Etwas, als Gedachtes Etwas.

§. 8. Erklärung. Bezeichnen wir nun das Unvertilgbare der Materie, das Etwas, als Etwas, durch B: so muß das dasselbe aus sich ausschließende und sich daran anschließende angewendete Denken, als solches, durch — B, folglich die beschriebene Disjunktion selber durch B — B bezeichnet werden.

Zusatz. B ist die herausgehobene Form der Materie, als solche, und — B die Form des angewendeten Denkens, als solche, oder das A, als das, das C, als C, aufhebende und das B daran heraushebende A, in dieser seiner Funktion. B ist das unvertilgbare Bestimmbare, als unvertilgbar, und — B das Schlechthinbestimmende, als solches an Jenem.

Erläuterung. Mit dieser Disjunktion beginnt die Anwendung des Denkens, als Anwendung. Das Denken, als Denken, hat kein Beginnen.

Durch diese Disjunkiton, und in derselben, konstituirt sich das Denken, als Denken in der Anwendung — als solches — durch Vereinigung der Thesis und der Hypothesis als Antithesis und Synthesis zugleich, das heißt, als die Analysis.

Hieraus begreift sich, daß und warum al-

les Denken, als Denken in der Anwendung, nothwendig analytisch ist, und ein synthetisches Denken im Gegensatz mit dem Analytischen schlechthin unmöglich ist.

Auch kann das Philosophiren als die Anwendung des Denkens aufs Denken, als Denken in der Anwendung als solcher, nichts als Analysis seyn, und zwar in der Ersten Aufgabe, in welcher die Philosophie allein und nur auf das Denken der Anwendung des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung ausgeht, ist sie die Analysis der Analysis selber, die reine Analysis.

Die erste Funktion dieser Analysis der Analysis, das Beginnen des eigentlichen Ergründens, und der erste Aufschluß auf dem angetretenen Wege des Ergründens, der erste Schritt des reinen Philosophirens, der alle übrigen und die Philosophie, als Wissenschaft herbeyführt, ist eben die Zurückführung des A + C in der Conjunktion des A, als A, mit C, als C, auf die Disjunktion B — B.

§. 9. Erklärung. In der beschriebenen Disjunktion B — B ist das B, als B in derselben, oder das Unvertilgbare (die Form) der Materie, das Etwas, als Etwas in der Anwendung des Denkens, die Wirklichkeit, als die Wirklichkeit; das — B, als — B im B — B, oder das angewendete Denken, als solches, das Gedachte, als Gedachtes in der Anwendung des Denkens, die Möglichkeit, als die Möglichkeit; und Beydes zusammen, oder das gedachte Etwas, als gedachtes Etwas in der Anwen-

dung des Denkens, das Objekt, als Objekt, oder das Ding an sich.

Zusatz 1. Wirklichkeit, als solche, ist kein Denken, als Denken; aber sie ist nur in der Anwendung des Denkens und nur durch dieselbe, und ist nur das gedachte Etwas, als Etwas. Möglichkeit, als solche, ist Denken, aber nur angewendetes Denken, als angewendetes Denken, und also durchaus kein bloßes Denken.

Zusatz 2. Möglichkeit, als solche, ist nie bloße Möglichkeit; denn sie ist nur das — B im B — B; sie ist von der Wirklichkeit, als solcher, schlechthin unzertrennlich.

Zusatz 3. Wirklichkeit, als solche, ist nie bloße Wirklichkeit; denn sie ist nur das B im B — B; sie ist von der Möglichkeit, als solcher, schlechthin unzertrennlich.

Zusatz 4. Ueberhaupt fällt in der reinen Philosophie durchs Denken, als Denken in der Anwendung alles bisher sogenannte Bloße hinweg, welches nur durch ein Afterdenken (vermittelst unächter Abstraktion) in der Philodoxie möglich ist.

Zusatz 5. Das Objekt, als solches, ist weder allein die Wirklichkeit, noch allein die Möglichkeit, noch irgend etwas Anderes als die Wirklichkeit und die Möglichkeit zusammen. Darum setzt auch das Objekt, als solches, keineswegs ein Subjekt voraus, welches nur bey dem Objekte der Vorstellung, als solchem, der Fall ist. Das gedachte Objekt, d. h. das Objekt, als Objekt im Denken,

als Denken in der Anwendung ist das eigentliche Ding an sich — d. h. das vom Vorgestelltseyn schlechthin unabhängige Objekt.

Erläuterung. In der Disjunktion B — B manifestirt sich das Seyn, als ein vom Vorgestelltwerden unabhängiges — als Seyn an sich; und zwar unter zweyerley, aber von einander unzertrennlichen, Formen, nämlich als Seyn der Möglichkeit — Möglichseyn — und als Seyn der Wirklichkeit — Wirklichseyn. Keines davon ist des Andere, und keines ist ohne das Andere. Keines kann in das andere verwandelt, keines durchs andere aufgehoben werden. Sie widersprechen sich einander so wenig (im B — B), daß vielmehr ihre Vermengung unter einander und Verdrängung durch einander — im Phantasirenden Speculiren (Faseln für Denken) der Widerspruch selber ist.

§. 10. Lehrsatz. Das B, oder die Wirklichkeit, als die Form der Materie, ist das unvertilgbare Außereinander, Nebeneinander und Nacheinander, als unvertilgbar, oder die Ausdehnung, als Ausdehnung, und die Veränderung, als Veränderung.

Beweis. Der Charakter des Denkens, als Denkens, welchen dasselbe auch in der Anwendung, als Denken, unveränderlich beybehält, ist das Eine als Eines, in Einem, und durch Eines. Daher muß der Charakter der Materie, als des Nichtdenkens, inwieferne derselbe durchs Denken als unvertilgbar herausgehoben wird, das unvertilgbare

Nicht als Eines sondern ein Anderes, oder Außereinander, und zwar, das Außereinander-Nicht in- sondern, Nach- einander, Nicht durch-sondern, Neben-einander, welches, als unvertilgbar in der Anwendung des Denkens, die Ausdehnung, als Ausdehnung, die Veränderung, als Veränderung ist.

Zusatz 1. Die durch absolute Identität, oder Einheit, in ihrer Anwendung vermittelst der aufgehobenen Unbestimmtheit (der vertilgten bloßen Mannichfaltigkeit) herausgehobene, unvertilgbare Bestimmbarkeit, ist das unvertilgbare Andersseyn, das Außereinanderseyn, Nacheinanderseyn, Neben-einanderseyn, das, als solches, nur durch die absolute Einheit in ihrer Anwendung, festgehalten, fixiret, ist.

Zusatz 2. So wie B, oder die Wirklichkeit, das unvertilgbare Außer, nach, und neben einander ist: so ist das — B, oder die Möglichkeit, das unveränderliche Nicht außer, nicht nach, nicht neben einander; und das Objekt, als Objekt, ist eben so wenig ohne eine Nichtausdehnung und Nichtveränderung, als ohne Ausdehnung und Veränderung — denn es ist Beydes zusammen.

§. 11. Lehrsatz. In der Anwendung des Denkens, als Denkens in der Anwendung (im A + C) muß zu dem Objekte, als solchen, oder zur Wirklichkeit und Möglichkeit, als solcher, zum B — B, als solchem, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, oder der Charakter des Objektes, als eines

Dieses in der Anwendung des Denkens, hinzu kommen, welcher, als das Produkt der Verbindung des — B und B, durch b bezeichnet wird.

Beweis. Die Analysis führt das zu analysirende A + C (das zu denkende Denken, als Denken in seiner Anwendung, als solcher) in der ersten Funktion, oder der obenbeschriebenen Disjunktion, durch die Conjunktion des A, als A, mit C, als C auf das B — B zurück.

In diesem B — B ist das C des A + C nicht schlechthin, sondern nur, als bloßes C, vermittelst der Heraushebung des B, als der Form der Materie, aufgehoben. Es wird also mit diesem B, und vermittelst desselben, das C (zwar nicht mehr als bloßes C, aber) als C am B in A + C, in der Anwendung des Denkens, als Anwendung, wieder vorausgesetzt, und herbeygeführt; und A + C muß insoferne als B — B + C ausgedrückt werden.

Eben dieses C am B — B + C führt aber auch eine neue und zweyte Funktion der Analysis herbey, durch welche jenes C, als C am B durchs Denken aufgehoben werden muß, wenn A + C, als Anwendung des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung, gedacht werden soll.

Die Conjunktion im A + C, welche diese zweyte Funktion der Analysis ausmacht, ist nicht mehr, wie die erste, die Conjunktion des A, als A, und C, als C, deren Produkt das B — B war, und bleibt; sondern sie ist die Conjunktion des A, als A im — B, als solchen, und des B, als B am

C, als solchen. In dieser Conjunktion, und durch dieselbe, wird das C, als C am B, vermittelst des mit B verbundenen — B aufgehoben, und an der Stelle des aufgehobenen C, das Produkt der Verbindung des — B und B herausgehoben, welches, als Produkt jener Verbindung, weder bloßes — B, noch bloßes B, sondern ein Drittes aus Beyden, folglich die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, ist — und hier durch + b bezeichnet wird.

Vermittelst dieses + b wird das Objekt, als solches, welches außerdem ein bloßes Objekt = B — B + C seyn würde, zum Objekte, welches als Objekt zugleich ein Dieses in der Anwendung des Denkens ist, zu einem B — B + b als solchen erhoben.

§. 12. Erklärung. Die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das b, als b ist die Wirklichkeit, als solche enthalten in der Möglichkeit, als solcher; und ist die Möglichkeit, als solche enthalten in der Wirklichkeit, als solcher, und ist beydes zugleich.

Zusatz. Das Objekt, als solches, ist Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen, folglich weder bloße W. noch bloße M. sondern beydes zugleich. Aber es ist beydes zugleich in der Disjunktion (B — B) M. und W. sind hier von einander ausgeschlossen, und an einander angeschlossen. Keines ist ohne das andere; aber auch keines ist nicht nur nicht das andere, sondern auch nicht im Andern. Aber das Dieses im Denken, die durch Möglichkeit be-

stimmte Wirklichkeit, das b, als solches, ist — B und B in der Conjunktion — folglich W. und M. nicht nur keines ohne das Andere, sondern auch jedes im Andern, ohne daß darum gleichwohl Eines das Andere ist, oder je werden kann. Beyspiele ähnlicher Conjunktionen geben die Zahlen. So ist 12 das Produkt der Conjunktion von 3 und 4. Die Zahl 4 ist in 12, 3mal, und 3 in 12, 4mal enthalten, ohne daß darum 3 und 4 aufhörten zu seyn, was sie sind, oder Eines das Andere geworden wäre. So ist im b, als solchen, das — B, als solches enthalten im B, als solchen; und B, als solches enthalten im — B, als solchen.

§. 13. Erklärung. In der Eigenschaft der Wirklichkeit, als der Wirklichkeit in der Möglichkeit, als solcher, ist das b das Unvertilgbare des Außer- Neben- und Nach- einander in dem darauf angewendeten Denken, als darauf angewendeten Denken — oder das Unvertilgbare des A. N. und N. in der darauf angewendeten absoluten Identität, das heißt der Raum, als Raum, und die Zeit, als Zeit.

Zusatz. Nicht schon das bloße Unvertilgbare des A. N. und N. oder die Form der Materie, als solche, sondern die Form der Materie in dem darauf angewendeten Denken ist Raum und Zeit. Der absoluten Identität verdanken Raum und Zeit ihre wesentliche Einheit, Stätigkeit, Unendlichkeit.

§. 14. Erklärung. In der Eigenschaft der

Möglichkeit, als der Möglichkeit in der Wirklichkeit, als solcher, ist das b das angewendete Denken, folglich das Nichtaußereinander, als das Nichtaußereinander in dem unvertilgbaren Außereinander, als dem Unvertilgbaren, das heißt, die Einheit im Vielen, als die Einheit im Vielen.

Zusatz. Die absolute Identität, oder Einheit, welche, als A im — B, die absolute Einheit in ihrer Anwendung ist, und welche im B die unvertilgbare Bestimmbarkeit, als solche in jener Anwendung, heraushebt, erhebt dieselbe im b, als b, zur absoluten Bestimmtheit, folglich zur Einheit im Vielen, als Einheit im Vielen.

§. 15. Erklärung. In der Eigenschaft der Möglichkeit, als solcher in der Wirklichkeit, als solcher, und zugleich der Wirklichkeit, als solcher im der Möglichkeit, als solcher, ist das b, die Einheit im Vielen, als Einheit im Vielen des Raums und der Zeit, — oder das Schlechthinbestimmte, als das Schlechthinbestimmte im Unveränderlichen der unvertilgbaren Bestimmbarkeit, als der Unvertilgbaren, das heißt, das Wesen, als Wesen, oder die Nothwendigkeit, als die Nothwendigkeit.

Zusatz 1. Das Wesen, die Nothwendigkeit, das absolute Seyn, als absolutes Seyn, ist weder allein das Seyn der Möglichkeit, noch allein das Seyn der Wirklichkeit, noch allein beydes zusammen; (inwieferne nur keines ohne das Andere ist;) sondern es ist das Seyn der M. als solches enthalten im Seyn der W, als solchen, und zugleich auch Die-

ses als solches enthalten in Jenem, als solchen, ohne daß darum das Seyn der M. zum Seyn der W. und dieses zu Jenem geworden wäre, und werden könnte.

Zusatz 2. Im Gegensatz mit b, als dem Wesen, oder der Nothwendigkeit, und unter beständiger Voraussetzung desselben, als solchen, ist das C, die Materie, als sich anschließend an das B, als B, oder an die Wirklichkeit, als solche, folglich das B + C, das Ausgedehnte und Veränderliche, als solches, die Zufälligkeit, oder das Accidentelle. Das Wesen, als Wesen, die Nothwendigkeit, als solche, ist kein Ausgedehntes, das, als solches, immer veränderlich, und kein Veränderliches, das, als solches, immer ein Ausgedehntes ist. Es ist das Unveränderliche im Unvertilgbaren der Ausdehnung und Veränderung.

§. 16. Erklärung. Das b, als das Wesen, und zwar als die Einheit im Vielen, welche die Ausdehnung als solche in der Ausdehnung und durch die Ausdehnung schlechthin Bestimmend ist, ist der Organismus, als solcher.

Zusatz. Im Gegensatz mit dem b, als dem Organismus, und unter beständiger Voraussetzung desselben, als solchen, ist das B + C, als solches, folglich das bloße Ausgedehnte und Veränderliche — die rohe, anorgische Materie; und ihre Bestimmtheit, als solche vermittelst der Ausdehnung im Ausgedehnten ist der Mechanismus

— vermittelst der Veränderlichkeit im Ausgedehnten ist der Chemismus.

§. 17. Erklärung. Das b, als das Wesen, und zwar als die Einheit im Vielen, welche das Unvertilgbare der Veränderung als solches in demselben und durch dasselbe schlechthin Bestimmend ist, ist das Leben, als Leben.

Zusatz. Im Gegensatz mit dem b, als dem Leben, und unter beständiger Voraussetzung desselben, als solchen, ist das B + C, als solches, folglich das bloße Ausgedehnte und Veränderliche — die leblose, die todte Materie; und die Materie, selbst unter ihrer Form, als der bloßen Form der Materie, ist todt in sich selber.

Erläuterung. Im b, als in dem Wesen, ist das mit dem B conjungirte — B, das Schlechthinbestimmende, als solches in der Wirklichkeit, als solcher, und durch dieselbe — folglich ist das b das Schlechthinbestimmende, als solches, sowohl im Unvertilgbaren der Veränderung, und durch dasselbe — folglich Leben; als auch im Unvertilgbaren des Nebeneinander, oder in der Ausdehnung und durch dieselbe, folglich Organismus. Das Wesen, als Wesen, ist zugleich Organismus, und Leben. Das Leben ist das Unveränderliche, als Bestimmend im Unvertilgbaren der Veränderung und durch dieses Unvertilgbare — der Organismus ist das Unveränderliche als Bestimmend im Unvertilgbaren der Ausdehnung, als solcher, und durch dasselbe.

Das Wesen, als solches, sowohl im Leben, als im Organismus, ist das als Einheit im Vielen, und durch dieselbe das Unvertilgbare der Veränderung und der Ausdehnung als solches schlechthin Bestimmende, folglich die Form der Materie, als Form, Vervielfältigende. Vermittelst des in ihm, als Einheit im Vielem, schlechthin bestimmenden — B, vervielfältiget das b, oder das Wesen als Leben, das Unvertilgbare der Veränderung, als solches; und als Organismus das Unvertilgbare der Ausdehnung, als solches. Das b ist also Multiplicator Formarum, Natura naturans, die sich selbst — (aber nur unter einem Denken) — multiplicirende, generirende Form des Stoffes, welche durch das A, als A im b, (das heißt, in dem mit B conjungirten — B) berechnet, und der Absicht und dem Zwecke unterworfen ist.

§. 18. Erklärung. Das b oder das Wesen, als hinzukommend zur Wirklichkeit und Möglichkeit, oder zum Objekte als solchen, folglich als B — B + b ist das Wesen des Objektes, als Wesen des Objektes.

Zusatz. Nur als zum Objekte, als solchen im Denken, als Denken in der Anwendung, und durch das Denken hinzukommend, ist das b, oder das Wesen (das Leben und der Organismus) Objekt, als solches, oder Ding, als solches; und das Objekt, oder Ding ist dadurch, daß das b zu ihm hinzukömmt, Objekt, oder Ding, das ein Wesen

hat, und als solches, lebendiges und Organisches Ding. (B — B + b.)

§. 19. Das b, als b im B — B + b, oder als das Wesen des Objektes, ist in der Eigenschaft des Einen im Vielen, als solchem am Objekte, die Allgemeinheit, als Allgemeinheit, das absolut Allgemeine.

Zusatz. Im Gegensatz mit dem B — B + b, als dem absolut Allgemeinen, und unter Voraussetzung desselben, als solchen, ist das B + C folglich das Ausgedehnte, und Veränderliche, als solches — das Besondere und Einzelne, als solches. Das Allgemeine, als solches an dem Besonderen, und Individuellen, ist das Comparativ-allgemeine. B — B + b ist das Absolut-allgemeine; das Wesen des Dinges schlechthin, folglich auch aller und jeder Dinge.

§. 20. Erklärung. Im Wesen des Objektes (B — B + b) ist das B, als das B im B — B + b, oder die Wirklichkeit, als die Wirklichkeit im Wesen des Objektes — der Grund, als der Grund, (Fundamenti loco ponendum; quod substat omnibus, quatenus omnibus substat.)

Zusatz. 1. Im Denken, als Denken in der Anwendnng, wird die Materie — oder die Bedingung der Anwendung des Denkens, als der Anwendung — vermittelst der Aufhebung derselben als Materie und Heraushebung der Form — des B — an derselben, in dieser Form dem angewendeten Denken, dem — B, unterworfen, subjicirt;

und ist im B und, als B, das Substrat im Wesen, oder der Grund, als Grund. Darum beginnt auch die Analysis der Analysis, oder die erste Aufgabe der Philosophie ihr ergründendes Geschäft mit dem Herausheben des B, als B im Denken, als Denken in der Anwendung.

Zusatz 2. Im Gegensatz mit dem B, als Grund, und nur unter der Voraussetzung desselben als solchen, ist das C, als C unter A, als A, Bedingung, als Bedingung. Das Denken, als Denken schließt die Bedingung, als solche, schlechthin aus sich aus; und hebt, als Denken in der Anwendung, die Bedingung der Anwendung als Bedingung auf, an der Stelle derselben aber den Grund, als Grund in der Anwendung des Denkens, als Denkens, heraus. Das Wesen des Dinges hat so wenig, als das Denken, als Denken, eine Bedingung. Es ist das Unbedingte.

§. 21. Erklärung. Im Wesen des Objektes (im B — B + b) ist das b, als b im B — B + b, oder, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit im Wesen des Objekts; inwieferne dieselbe das Unveränderliche im Unvertilgbaren der Ausdehnung und Veränderung ist, die Substanz, als solche.

Zusatz 1. In dem b, als b, ist das in demselben enthaltene B, durch die Conjunktion mit — B, das Subjekt, das durch das — B, d. h. durch die Möglichkeit, als durch das Prädikat,

bestimmt, das Subjekt aller an einem Objekte (B — B) möglichen Prädikate ist.

Zusatz 2. Als Substanz ist das b im B — B + b vermittelst des Unvertilgbaren der Ausdehnung und Veränderung der Grund der Möglichkeit des Ausgedehnten und Veränderlichen, als der Accidenzien, die nur im Gegensatz und unter der Voraussetzung der Substanz, als solcher, an einem B + C, als solchem, statt finden.

§. 22. Erklärung. Im Wesen des Objektes (B — B + b) ist das b, als b im B — B + b, oder die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit im Wesen des Objektes, inwieferne sie das Schlechthinbestimmende in dem Unvertilgbaren der Ausdehnung, und Veränderung, ist, die Ursache, als Ursache.

Zusatz. Im b ist das, in demselben mit — B verbundene, B, zum schlechthinbestimmenden Grund, d. h. zur Ursache, erhoben. Aber das — B ist im b, als solchem, nur vermittelst des B, d. h. des Unvertilgbaren der Ausdehnung und Veränderung, schlechthin bestimmend. Die Ursache handelt nur im Raum und in der Zeit, und nur als lebendiges und organisches Wesen.

§. 23. Erklärung. Im Wesen des Objektes (B — B + b) ist das — B, als — B im B — B + b, oder die Möglichkeit, als die Möglichkeit im Wesen des Objektes — die Möglichkeit, als die Möglichkeit des Grundes und der Ursache, folglich das Prius κατ' ἐξοχήν, als solches.

Zusatz 1. Dieses Prius ist weder der Grund, als Grund, noch die Ursache, als Ursache, noch beydes zugleich; sondern das, ohne welches Beydes nicht ist, und wodurch beydes ist. Es ist auch nicht das Wesen des Objekts, sondern das *Schlechthin-bestimmende*, *als solches*, im *Wesen des Objektes*.

Zusatz 2. Als das Schlechthin Erste (Principium Principiorum) muß dieses Prius κατ' ἐξοχην in der Erkenntniß, *als der Ergründeten*, wie im Seyn, dem Grunde und der Ursache vorhergehen, wenn Grund und Ursache, als solche, *erkannt*, und die Erkenntniß und das Erkennbare ergründet seyn soll. Allein in dem bisher analysirten $A + C = B - B + b$, ist das Objekt, als solches, und in demselben die Wirklichkeit, als solche, das B, das *Erste*, und — B kömmt in demselben nur als das *Zweyte* im Objekte, und nur als die Möglichkeit *an der* Wirklichkeit, und folglich keineswegs in der Eigenschaft der Möglichkeit, als Möglichkeit des Grundes und der Ursache, folglich keineswegs als das *Erste* im Wesen vor. Wenn sich dasselbe also in diesem letzteren Charakter, in der Erkenntniß und dem Erkennbaren, behaupten soll, so müßte dieses durch die *erschöpfende*, und *erschöpfte*, Analysis geschehen.

§. 24. *Lehrsatz*. Die Anwendung des Denkens, als Denkens in der Anwendung als solcher, ist *organischlebendiges Wesen*, kann aber keineswegs *bloßes* organischlebendiges Wesen seyn: son-

dern muß in der Eigenschaft des Organischlebendigen, auch noch zu Einem, das Wesen, als Wesen im Wesen, an der Wirklichkeit wiederholenden, das heißt, zu einem vorstellenden Wesen, als solchen, erhoben werden, welches durch — $B^2 + b^2$ am B, als seinen Exponenten, gedacht, und ausgedruckt wird.

Beweis. Die Analysis des A + C führt durch jede ihrer Funktionen (in welchen sie die Materie als solche aufhebt, und die Form derselben heraushebt) mit der Form der Materie die Materie selber wieder (nur jedesmal unter einer neuen Bestimmung ihrer Form) so lange herbey, bis diejenige Form herausgehoben ist, durch welche, weil in ihr das C als C schlechthin aufgehoben, und das A als A im A und durch A herausgehoben wird, die Analysis der Analysis vollendet, und das Denken, als Denken in seiner Anwendung, als solcher, gedacht ist.

Durch die erste Funktion der Analysis wurde das C, als bloßes C, aufgehoben, und die Form der Materie als solche, die Wirklichkeit, oder das unvertilgbare Außer- Nach- und Nebeneinander, und mit demselben das angewendete Denken, oder die Möglichkeit, als solche, herausgehoben; das A + C sonach, als B — B, gesetzt; an demselben aber vermittelst des B, als solchen, oder der Form der Materie, das C, als C in B — B + C, in A $\pm$ C, wieder herbeygeführt.

Durch die zweyte Funktion der Analysis wurde jenes C im B — B + C, die Materie, als Mate-

rie am Objekte als solchem, aufgehoben, und am Objecte, als solchem die Form der Materie, als bestimmt durch das angewendete Denken, als die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als Wesen, und zwar als organischlebendiges Wesen, herausgehoben. Das A + C wurde nach aufgehobenem C, am B — B + C als B — B + b gesetzt; an demselben, aber vermittelst des B, welches, als B, immer die Form der Materie bleibt, das C, als C, an dem B — B + b, in B — B + b + C wieder herbeygeführt.

Zufolge dieses B — B + b + C ist A + C das bloße organischlebendige Wesen, als bloß dieses, folglich das Selbstbestimmende im Unvertilgbaren der Ausdehnung und Veränderung am Ausgedehnten, und Veränderlichen, als solchem. Aber als dieses kann dasselbe keineswegs Anwendung des Denkens, als Denkens in der Anwendung, seyn, welche jedes C, als C, aus sich ausschließt, und als bloßes organisches Wesen sich selbst widersprechen müßte. Durch die zweyte Funktion der Analysis wird also, vermittelst des B — B + b + C, eine Dritte herbeygeführt, welche das C, als C an dem B des organischlebendigen Wesens, aufhebt, und das — B + b an jenem B, unter der Form des nicht bloßen organischlebendigen Wesens heraushebt.

Die dieser dritten Funktion eigenthümliche Conjunktion des A + C im A + C ist nicht, wie die Erste, die Conjunktion des A, als A, mit C, als C = A + C in B — B + C; nicht, wie die

Zweyte, die Conjunktion des A, als A im — B, mit B + C = A + C in B — B + b; sondern sie ist die Conjunktion des A, als A im — B + b, mit B — + b am B + C. Durch diese Conjunktion wird das — B + b, als solches, mit dem — B + b, als solchem am B, vereiniget, das C, als C am B, aufgehoben, und das Produkt jener Vereinigung, nämlich das — B + b, als solches im — B + b, als solchem, oder welches dasselbe heißt, — $B^2 + b^2$ am B, an der Stelle des aufgehobenen C herausgehoben.

— B + b, als solches im — B + b, als solchem, am B, oder — $B^2 + b^2$ am B, ist das Wesen, als Wesen im Wesen, oder das in sich selbst wiederholte Wesen, als solches, an der Wirklichkeit, oder das Vorstellende Wesen.

Zusatz 1. Potenzirt wird das Wesen nicht als Wesen an sich (das seiner Natur nach schlechthin unveränderlich, ewig sich selbst gleich = — B + b + B bleibt) sondern nur das Wesen, als Wesen am B, an der Wirklichkeit, als solcher; folglich in seinem Herausgehobenwerden (in seiner Manifestation) an der Wirklichkeit, als der Wirklichkeit, in der Anwendung des Denkens, als Denkens in der Anwendung.

Zusatz 2. Im bloßen organischlebendigen Wesen, als solchem, vervielfältiget das A, als A im — B + b am B + C, vermittelst des — B + b am B, in der ersten Potenz, nur die Form der Materie, als solche, nur das Unvertilgbare der

Ausdehnung und Veränderung, als solches am Ausgedehnten und Veränderlichen. Dabey wird das Wesen an der Wirklichkeit nicht im Wesen, sondern außer dem Wesen an der Wirklichkeit, folglich nur am B + C, an dem Ausgedehnten und Veränderlichen in der unvertilgbaren Ausdehnung und Veränderung, durch die Produktion des Weltgebäudes, die Generation der Pflanzen, und die Fortdauer ihrer Geschlechter wiederholt. Im vorstellenden Wesen hingegen, als solchem, wird das Wesen, als Wesen an der Wirklichkeit, nicht außer sondern im Wesen an derselben, wiederholt; die Wiederholung des Wesens, als Wesens an der Wirklichkeit ist also hier in die zweyte Potenz erhoben.

Zusatz 3. Das $-B^2 + b^2$ am B ist, als vorstellendes Wesen, zugleich auch nothwendig ein organischlebendiges Wesen, folglich als vorstellendes, und zugleich organischlebendiges Wesen, ist es Thierisches Wesen. Als organischlebendiges Thierwesen generirt es die thierischen Individuen, als solche, in denselben, und durch dieselben, nach ihren Gattungen und Arten, und perennirt in den Thiergeschlechtern. Als vorstellendes Thierwesen, liegt es der Möglichkeit des thierischen Bewußtseyns, der Empfindung, der Begierde u. s. w. zum Grunde.

§. 25. Lehrsatz. Die Anwendung des Denkens, als Denkens in der Anwendung, ist vorstellendes

Wesen; kann aber keineswegs bloßes Vorstellendes seyn: sondern muß in der Eigenschaft des Vorstellenden, d. h. des das Wesen, als Wesen im Wesen an der Wirklichkeit, wiederholenden, auch noch zu einem das Wesen, als Wesen durch das Wesen im Wesen an der Wirklichkeit wiederholenden Wesen, zu einem $-B^3 + b^3$ am B, erhoben, und in dieser Eigenschaft, als das, das Denken, als Denken im vorstellenden Wesen anwendende, d. h. als Vernünftiges Wesen gedacht werden.

Beweis. Die dritte Funktion der Analysis, durch welche, im A + C, das $-B^2 + b^2$ am B herausgehoben ist, führt, vermittelst des B, als der Form der Materie im $-B^2 + b^2 + B$, an jenem B das C, als C an jenem B, und vermittelst desselben, die Vierte Funktion der Analysis herbey, durch welche jenes C (— in Rücksicht auf welches das $-B^2 + b^2 + B + C$, das bloße vorstellende Wesen, als bloß dieses ist) aufgehoben, und an der Stelle desselben, das vorstellende Wesen, als nicht bloßes Vorstellendes herausgehoben wird.

Die dieser Vierten Funktion eigenthümliche Conjunktion des A + C, im A + C, ist die Conjunktion des A, als A im $-B + b$, als solchem, mit $-B^2 + b^2$, als solchem am B + C. Durch diese Conjunktion wird das $-B + b$, als solches, mit $-B^2 + b^2$, als solchem am B, vereiniget, das C, als C am B des $-B^2 + b^2$, aufgehoben, und das Produkt jener Vereinigung, näm-

lich das $-B+b$, als solches im $-B^2+b^2$ als solchem, folglich das $-B^3+b^3$, als solches, am B, an der Stelle des aufgehobenen C, herausgehoben.

$-B^3+b^3$ am B ist das Wesen, welches sich selber als Wesen, im Wesen, und durchs Wesen an der Wirklichkeit, als solcher, wiederholt, folglich das Wesen, welches, als Wesen an der Wirklichkeit, den Charakter das Denkens, als Denkens, annimmt, das Vernünftige Wesen.

Zusatz 1. Die Faktoren des Produktes B^3+b^3 am B sind A, als A in $-B+b$, und $-B^2+b^2$ am $B+C$. Der erste Faktor ist in der dritten, und in der zweyten Potenz derselbe, nämlich A, als A im Wesen als Wesen, welches sich ewig gleich bleibt, nicht potenzirt wird, sondern welches nur das Herausheben seiner selbst am B, dadurch potenzirt, daß es durchs Aufheben des C am $-B+b+B+C$ sich, als das Wesen im Wesen an der Wirklichkeit wiederholt, als Vorstellendes Wesen, als $-B^2+b^2$ am B, konstituirt — und durch das Aufheben des C als C am $-B^2+b^2$ am $B+C$ sich als das Wesen, durchs Wesen, im Wesen an der Wirklichkeit wiederholt, sich als denkendes Wesen, als $-B^3+b^3$ am B, konstituirt.

Zusatz 2. Im bloßen vorstellenden Wesen, als bloß diesem, wird das Wesen an der Wirklichkeit zwar in sich, aber nicht durch sich, sondern durch die bloße Wirklichkeit, als solche, wiederholt.

Die bloße Wirklichkeit, als solche, ist das B + C, folglich das Ausgedehnte und Veränderliche, als solches. Durch die bloße Vorstellung, als solche, folglich auch durch ein Bewußtseyn, das nicht über das Vorstellen, als solches, hinausgeht, wird nur das Ausgedehnte und Veränderliche am Ausgedehnten und Veränderlichen, nicht einmal die Ausdehnung und Veränderung, als solche, die Wirklichkeit, als Wirklichkeit vorgestellt, die, so wie die Möglichkeit, als solche, und das Wesen, keineswegs bloß vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann.

Zusatz 3. Vermittelst der Aufhebung des C, als C im — B^2 + b^2 am B + C. wird das — B^2 + b^2 am B durch das — B + b, als solches, im — B^3 + b^3 am B, zu dem das Wesen nicht bloß im Wesen, sondern auch durchs Wesen — folglich nicht durch die bloße Wirklichkeit an der Wirklichkeit wiederholenden Wesen erhoben. Als solches, ist es nun kein bloß Vorstellendes, sondern ein Vorstellendes, das zugleich ein das Denken, als Denken anwendendes, ein vernünftiges, Wesen ist, welches durch sein Vorstellen im angewendeten Denken, welches kein bloßes Vorstellen ist, die Wirklichkeit, als Wirklichkeit, die Möglichkeit, als Möglichkeit, das Wesen, als Wesen erkennt.

Zusatz 4. Das vernünftige Wesen, als Wesen an der Wirklichkeit, ist kein bloßes, gleichwohl aber nothwendig auch ein vorstellen-

des, als solches, kein bloßes, aber nothwendig auch ein organischlebendiges — folglich als denkendes vorstellendes, und organischlebendiges Wesen — das menschliche Wesen.

§. 26. Lehrsatz. Die Anwendung des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung, als solcher, ist die Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge — die Offenbarung Gottes in der Natur, und als solche, das Prius κατ᾽ἐξοχὴν; und in diesem Gedachtwerden und durch dasselbe, ist die Analysis der Analysis erschöpft, das Denken, als Denken in seiner Anwendung, als seiner Anwendung, gedacht, und die vernünftige Erkenntniß, als solche, ergründet.

Beweis. Die Anwendung des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung, als solcher, ist (§. 25.) — $B^3 + b^3$ am B. Allein in derselben Funktion der Analysis, in welcher das C, als C im $B^2 + b^2$ am B + C, aufgehoben, und an seiner Stelle das $B^3 + b^3$, als solches, am B, herausgehoben wird, ist jenes C, als C, schlechthin aufgehoben, ohne durch das $B^3 + b^3$ (welches als solches, d. h. als das am B sich als Wesen im Wesen und durch's Wesen heraushebende Wesen an seinem B, als solchem, das C schlechthin aufhebt) wieder herbeygeführt werden zu können. Das A, als A in A und durch A tritt also in seiner absoluten Unabhängigkeit vom C, als C, folglich in der Eigenschaft des A, als A im A und durch A, als solches in — B + b am B, zugleich mit

seinem letzten Produkte — $B^3 + b^3$, am B an die Stelle des C, als C, im Denken, als Denken in seiner Anwendung, als solcher. Im Herausgehobenwerden des Wesens, als Wesen im Wesen durchs Wesen an der Wirklichkeit, und durch dieses Herausgehobenwerden des Wesens, hebt sich das A, als A im A und durch A, als das sich selbst, und durch sich selbst, auch das Wesen heraushebende, Wesen der Wesen heraus. — $B^3 + b^3$ am B ist zwar die Manifestation des Wesens, als Wesens des Wirklichen; kann aber nicht bloß diese; sondern muß auch, um als Gedacht sich nicht selbst zu widersprechen, als die Manifestation des Wesens, als Wesen des Wirklichen, zugleich die Manifestation des A als A in A und durch A als solchem im Wesen als solchem, folglich in der Eigenschaft des Wesens der Wesen seyn.

Das Wesen, als Wesen der Wirklichkeit, ist die Natur; das Wesen des Wesens der Wirklichkeit, ist — Gott. Die Manifestation der Natur, als Natur, ist also nothwendig zugleich Manifestation Gottes; oder vielmehr sie ist nur als Manifestation Gottes, auch Manifestation der Natur, als solcher.

Nur im Gegensatz mit der Gottheit, als dem A, als A in A und durch A manifestirt im Wesen und durchs Wesen, als dem Wesen der Wirklichkeit, und unter der Voraussetzung der Gottheit, als solcher, — kann die Natur, als Na-

tur — d. h. als Wesen der Wirklichkeit in der Anwendung des Denkens statt finden, gedacht werden.

In der beschriebenen Manifestation des A, als A in A und durch A als solches im — B + b am B, ist das A, als A in dem — B, als dem — B am b und B (im Wesen der Wirklichkeit, als dem Wesen der Wirklichkeit) — das Prius κατ᾽ ἐξοχὴν — d. h. die Möglichkeit, als die Möglichkeit des Grundes und der Ursache. Nur im Gegensatz mit dem B, als dem Prius κατ᾽ ἐξοχὴν, und unter seiner Voraussetzung, als des Prius κατ᾽ ἐξοχὴν, kann der Grund, als Grund, und die Ursache, als Ursache in der Anwendung des Denkens, als Denkens in der Anwendung, statt finden, d. h. Seyn — und erkannt werden.

In der beschriebenen Manifestation Gottes in der Natur, und durch diese Manifestation, als solche, und nur in ihr und durch sie, ist die Anwendung des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung, als solche, gedacht; denn nur in ihr, und durch sie ist das C, als C im A + C, als solchem, durch A, als A, schlechthin aufgehoben, und das A + C, als A + C, aufs A, als A in A und durch A, zurückgeführt, d. h. gedacht, die Analysis der Analysis erschöpft, und die vernünftige Erkenntniß, als solche, ergründet.

Zusatz 1. Das Denken, als Denken in seiner Anwendung, als solcher, ist die Manifestation der der Gottheit in der Natur; also ist es nicht die Gott-

heit, als Gottheit an sich selber, die da wohnt in einem unzugånglichen Lichte.

Das Daseyn Gottes ist nur als Manifestation der Gottheit denkbar; als solche, demonstrabel, und demonstrirt. Manifestirt wird die Gottheit durch die ganze Natur, soweit dieselbe als Natur erkannt wird; insbesondere in dem Berechneten des Weltgebåudes — in der innern Zweckmåßigkeit der Organischlebendigen Naturen, in den Pflanzen, den Thieren, und, vor allem, im Menschen, als Menschen — welchem allein, auf seinem Erdballe, sie sich an der Natur außer ihm und in ihm selber manifestirt; von dem sie aber in dieser ihrer Manifestation, als solcher, nur im Denken, als Denken in der Anwendung, als solcher, deutlich, oder was dasselbe heißt, eigentlich, erkannt wird.

Zusatz 2. Die reinvernůnftige Erkenntniß ist, ihrem Wesen nach, nichts als die Manifestation Gottes in der Natur. Sie ist ergrůndend, inwieferne sie das Wirkliche und Mögliche, als solches, auf das Wesen der Wesen zurůckfůhrt, — das Urwahre am Wahren, und das Wahre durchs Urwahre enthůllt, — und folglich auf die Manifestation Gottes, als solche, und von derselben ausgeht. Sie ist ergrůndet, inwieferne sie, als die Manifestation Gottes erkannt ist. Das Philosophiren in seiner ersten Aufgabe muß uns Gott, als die Quelle alles Seyns, und zugleich, als die Quelle aller Erkenntniß zu

erkennen geben. Jede Spekulation, welche etwas ohne Gott, und vor Gott für Wahr anerkennt, ist Philodoxie. Die Philosophie beginnt, als Wissenschaft, mit der Demonstration der Manifestation Gottes, als des Indemonstrabeln, welches aller Demonstration, als solcher, in der Philosophie zum Grunde liegt.

Zusatz 3. Das bloße Denken, als bloßes Denken, widerspricht sich selbst. Denn das Denken, als Denken, kann nur in seiner Anwendung, als solcher, gedacht werden; und in dieser ist es, als diese, die Manifestation Gottes in der Natur. In der Eigenschaft des Denkens, als Denkens, in der Manifestation Gottes in der Natur, gedacht, ist das Denken, als Denken, das Medium dieser Manifestation, folglich die Wahrheit, vermittelst welcher das Urwahre sich am Wahren und durch sich das Wahre offenbart, die reine Wahrheit, und, als solche, die absolute Identität; — folglich dasjenige, was wir, im Eingange dieses Aufsatzes, als den Charakter des Denkens, als Denkens postulirt, und das reine Denken genannt haben. Auch die absolute Identität kann nur in ihrer Anwendung als das Absolute gedacht werden; in ihrer Anwendung aber, als dieser, gedacht, wird sie nothwendig, als die Manifestation Gottes an der Natur gedacht.

Zusatz 4. Das Denken, als Denken, ist als die Wahrheit, über allen Irrthum erhaben, ist schlechthin unfehlbar. Das Denken im Deraisonniren über-

haupt, und insbesondere im Philodoxiren, ist ein Nichtdenken, das in der Einbildung, als ein Denken gebraucht, und für ein Denken angesehen wird; aber ein eigentliches Phantasieren, unter dem Schein des Denkens in der Anwendung ist.

Zusatz 5. Die Logik, für die Wissenschaft des bloßen Denkens, oder der Form des bloßen Denkens, oder der bloßen Form des Denkens genommen, ist, wie das bloße Denken selbst, ein Unding. — Als Wissenschaft des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung, als seiner Anwendung, kann die Logik nichts anders seyn, als die Philosophie in ihrer ersten Aufgabe, die reine Philosophie, die Philosophia prima, oder die Elementarlehre der eigentlichen Philosophie, die wir hier nur, um ihren eigenthümlichen Charakter, im Gegensatz mit anderen, angeblichen, Philosophieen, auszudrücken, rationalen Realismus genannt haben.

Zusatz 6. Da die reine Philosophie die Erkenntniß und das Erkennbare, das Wissen und das Seyn, auf Ein und Ebendasselbe absolute Prius κατ' ἐξοχήν zurückbringt: so ist sie die Wissenschaft des reinen Inhalts und der reinen Form der Erkenntniß in unzertrennlicher Vereinigung. Eine und dieselbe reine Vernunftlehre ist zugleich reine Logik, und Metaphysik; wenn man unter der letzteren die Wesenlehre versteht. Nennt man mit der Metaphysik die Wissenschaft der Dinge an sich, mit den Dingen an sich aber

Dinge, die ein vom Denken, als Denken in der Anwendung, und folglich von der Manifestation Gottes, als solcher, unabhängiges Seyn hätten, so ist auch die Metaphysik ein Unding. Nicht weniger Unding ist überhaupt die Transcendentalphilosophie, welche das Wahre über, und außer dem Denken, als Denken in der Anwendung, suchen zu müssen, und gefunden zu haben, wähnt.

Zusatz 7. Nur im Gegensatz mit dem A, als A in A und durch A als solchem im — B + b am B, oder, mit der in der Natur sich manifestirenden Gottheit, und nur unter der Voraussetzung derselben, als solcher, kann, und muß das $B^3 + b^3$ am B als bloßes menschliches Wesen gedacht werden; nimmt als bloßes menschliches Wesen, und in den menschlichen Individuen, als solchen, zu seinem B ein C, als C am B, zu sich; und ist sonach menschliches Wesen, an einem Ausgedehnten und Veränderlichen, als solchem. Vermittelst dieses C, als C am B im menschlichen Individuum, als solchem, wird die empirische Erkenntniß, als solche, herbeygeführt, welche im nächsten Hefte aus dem Standpunkte des rationalen Realismus beleuchtet werden soll.

IV.

Ueber das absolute Identitätssystem, oder den neuesten reinen Rationalismus des Herrn Schelling und dessen Verhältniß zum rationalen Realismus.

Bekanntlich hat Herr Schelling noch vor Kurzen die gesammte Philosophie auf zwey Grundwissenschaften zurückgeführt, auf spekulative Physik, und Transcendentalphilosophie, wovon Er auch die Eine in seinem Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie, Jena bey Gabler 1799, die Andere in seinem Systeme des transcendentalen Idealismus, Tübingen bey Cotta, 1800. aufstellte, und von denen Er in der Vorrede zum letztern versicherte, daß sie „die beyden ewig Entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können.“ Kurz vorher hatte Herr Fichte die gesammte Philosophie auf die Eine von

jenen beyden Wissenschaften, nämlich auf den transcendentalen Idealismus zurückgeführt, denselben für die Einzig mögliche Grundwissenschaft der Philosophie erklärt; und ungeachtet auch Er behauptete, daß die Vernunft auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft genöthiget wäre, beym Seyn der Welt als einem Absoluten stehen zu bleiben: so hat Er doch diesen Standpunkt nur für den gemeinen, nicht Philosophischen, anerkannt, und demselben den Transcendentalen, aus den allein Philosophischen entgegengestellt.

H. S. versichert zwar in der angeführten Vorrede, Er habe „den überzeugenden Beweis der ganz gleichen Realität beyder Wissenschaften" im Werke selbst geführt. Allein Er setzt ausdrücklich hinzu, daß Er jene gleiche Realität „in theoretischer Rücksicht bis dahin nur behauptet habe" und Er unternimmt seinen Beweis auch nur für jene Rücksicht. „Für die blos theoretische Betrachtung" sagt Er, „ist es gleichgültig, das Objektive, oder das Subjektive zum Ersten zu machen." — „Für das letztere, daß man nur das Subjektive zum Ersten machen könne, kann nur die praktische Philosophie, welche aber in jener Betrachtung keine Stimme hat, entscheiden."

Bekanntlich fällt aber in dem, das Subjektive zum Ersten machenden, Idealismus aller reale Unterschied zwischen Theoretischen und Praktischen überhaupt völlig weg. H. S. sel-

der hat uns (im VII. B. 2. Heft. des philosophischen Journals) gesagt: „Fichte sey Stifter einer Philosophie, die mit Recht die höhere Philosophie heißen könne, weil sie weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beydes zugleich ist.“ Diese Philosophie ist durchaus nur wissendes Handeln, und handelndes Wissen. Für Sie giebt es schlechthin keine andere Realität, als die des Handelns, das da ein Wissen, und des Wissens, das da ein Handeln ist. Aller Unterschied zwischen einem Wissen, welches kein Handeln, und einem Handeln, welches kein Wissen ist, fällt für diese Philosophie lediglich auf den Standpunkt des bloßen empirischen, von ihr sogenannten gemeinen, Bewußtseyns. Auf diesem letztern, und nur für denselben giebt es einen realen Unterschied zwischen Erkennen und Wollen, und zerfällt das Erkennen in das empirische Wissen, und das praktische Glauben. Nur in diesem Glauben, welcher sich nur bey dem empirischen Handeln im wirklichen Leben, und auf dem empirischen Standpunkte zugleich mit dem empirischen Wissen, und neben demselben einfinden kann — fällt das handelnde Wissen und wissende Handeln, als solches, weg; das reine Ich, als solches, wird dann nothwendig ignorirt; und erscheint dem empirischen Ich als der absolute Grund der Harmonie zwischen aller bewußten und bewußtlosen Thätigkeit — als die moralische Welt — welche der Gott des transscendentalen Idealismus ist.

Giebt es aber für die Transcendentalphilosophie keinen realen Unterschied zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, und ist dieser Unterschied für diese Philosophie nur auf dem empirischen Standpunkt, und nur in Rücksicht desselben gültig: so kann auch des Hr. S. Beweis für die gleiche Realität der spekulativen Physik und der Transcendentalphilosophie, eben darum, weil derselbe nur in theoretischer Betrachtung geführt ist, auch nur für den empirischen Standpunkt und in empirischer Rücksicht gültig seyn. Wenn es nun aber auch keinem Zweifel unterworfen seyn kann, daß die gleiche Realität der Grundwissenschaften der Philosophie für die Philosophie keine bloße empirische Gültigkeit haben könne und müsse: so ist es einleuchtend, daß Hr. Schelling das große Räthsel seiner zwey Grundwissenschaften, durch seinen theoretischen Beweis vielmehr erst als Räthsel aufgestellt, keineswegs aber aufgelöset habe.

Das zweyte Stück des zweyten Bandes der Zeitschrift für spekulative Physik hat diese Auflösung geliefert. H. S. stellt in demselben abermal eine ganz neue Wissenschaft auf, welche die Grundwissenschaft jener beyden Grundwissenschaften, weder transcendentaler Idealismus noch spekulative Physik, sondern beydes zugleich ist, und in welcher H. S. über die höhere Philosophie des H. Fichte, zu einer allerhöchsten und allertiefsten Philosophie hinausgeht, welche für die

Alleinige zu halten Er, wie er sich in der Vorrede nach seiner Bescheidenheit ausdrückt, die Keckheit hat. Was Er bisher nur in theoretischer Rücksicht behauptet und bewiesen hat, das versteht sich in dieser absoluten Wissenschaft, in absoluter Rücksicht, von selber — nämlich die absolut gleiche Realität der Natur, als Intelligenz, und der Intelligenz, als Natur; und versteht sich durch ein Wissen, das nicht nur theoretisch und praktisch zugleich, sondern auch transcendental und physisch spekulativ zugleich — mit einem Worte durchaus absolut, und unter dem Namen des absoluten Identitätssystemes aufgestellt ist.

Bisher hatte H. S. die Eine und Ebendieselbe Philosophie mit zwey völlig verschiedenen, durchaus ungleichen, Augen angesehen, wovon Er das Eine von Fichte, das Andere von Spinoza entlehnt hatte. Daß die beyden einander entgegengesetzten Gestalten, unter welchen H. S. durch jene Augen das Wahre als solches gesehen hat, nur die Eine und Ebendieselbe Wahrheit sind, das konnte weder durch keines jener Augen für sich, noch auch durch beyde zugleich — gesehen werden — Es wurde nicht gewußt, sondern nur geglaubt; wie denn auch in der transcendentalen Philosophie alles blos theoretische und insoferne auch nur empirische Wissen, der Wahrheit nach ein bloßes Glauben ist. Es mußten zu jenen beyden Augen auch noch Augengläser hinzukommen, vermittelst welcher die nothwen-

dige und ewige Verschiedenheit jener Gestalten sich in lautere Identität auflösete, und welche H. S. mit vieler Geschicklichkeit im Eingange der neuen Darstellung seines Systemes der Philosophie seinen Lesern auf die Nasen zu setzen weiß.

Versicherte H. S. nicht so ausdrücklich in der Vorerinnerung, das vorliegende System habe den von Ihm seit mehreren Jahren versuchten Darstellungen der Philosophie von zwey Seiten bey Ihm zum Grunde gelegen; Er habe dasselbe bis jetzt bloß für sich besessen, und vielleicht mit einigen wenigen getheilt — (zu welchen der Recensent des 1. Heftes meiner Beyträge in der Erlangischen Litteraturzeitung gehört) — und müßte man nicht daraus schließen, das besagte System sey wenigstens in seinen Grundlinien bereits entworfen gewesen, als in der Michaelismesse 1799 Bardilis Grundriß der ersten Logik erschien; so müßte, wer diesen Grundriß mehr als obenhin kennt, versucht werden, dafür zu halten, H. S. habe sich jene Augengläser durch — Bardili machen lassen. *)

*) Durch mich selbst zum Lernen verdammt, und auch noch selbst bey der Absurdität in die Schule gehend, wie H. S. in der Vorerinnerung von mir sagt, habe ich auch jenen Tropus von den Augen und Augengläsern gelernt, und zwar von einem Künstler aus H. S.s eigener Schule. Unter den philosophischen Bonmots oder wichtigen wissenschaftlichen Entdeckungen, welche H. Fr. Schlegel im 1. B. der Charakteri-

So viel ist gewiß, daß das Medium, dessen sich H. S. zur Auflösung der Natur und der Intelligenz in Ein und ebendasselbe Wesen bedient, die absolute Identität ist, die vor seinen fichtisch-spinozistischen Augen zu einer totalen Indifferenz des Objektiven und Subjektiven konkreszirt, und durch die Amalgamation des Unendlichen mit dem Endlichen und durch die Sublimation des Relativen zum Absoluten, den Urschein an die Stelle des Urwahren setzt; — während Bardili durchs Denken und im Denken der absoluten Identität, die nur im angeblichen Anschauen auf jene Weise konkreszirt, das Scheidungsmittel der Subjektivität von der Objektivität, des Scheins von der Wahrheit, und das Entdeckungsmittel des Urwahren am Wahren und des Wahren durchs Urwahre gefunden und aufgestellt hat.

Sowohl das Bardilische, als das neueste Schel-

---

stiken und Critiken, und zwar in jener Anthologie eigener Gedanken, oder fragmentarischer Universalität, welche daselbst eben so sinnreich als einfach Eisenfeile genannt wird, macht — ist folgendes, besonders auch für die Geschichte der Philosophie höchst wichtige gesagt (S. 231): „Leibnitz ließ sich bekanntlich Augengläser von Spinoza machen; und das ist der einzige Verkehr, den er mit ihm oder mit seiner Philosophie gehabt hat. „Hätte er sich doch auch Augen von ihm machen lassen, um „in die ihm unbekannte Weltgegend der Philosophie, wo Spinoza seine Heimath hat, wenigstens „aus der Ferne herüber schauen zu können.“

lingsche System geht von der absoluten Identität aus. Allein jedes derselben versteht dabey etwas völlig Anderes. Bardili setzt von der absoluten Identität nichts weiter voraus, als daß dieselbe der in der Anwendung des Denkens als Denkens sich manifestirende Charakter des Denkens als Denkens sey, welches freylich niemand voraussetzen kann, der schon vor aller Untersuchung des im Bewußtseyn angewendeten Denkens als Denkens als ausgemacht voraussetzt, das Denken als Denken sey nichts als ein bloßer Akt des Bewußtseyenden selber — wodurch denn die absolute Identität, als der Charakter des Denkens, nothwendig zu einer absoluten Subjektivität, und die Absolutheit der Identität eben dadurch zu einem Unding, das sich nur durch Phantasie festhalten läßt, gemacht wird.

Im Bardilischen Systeme ist die absolute Identität als solche, weder ein Seyn, noch selbst das Urseyn; Sie ist nichts mehr und nichts weniger als der Charakter des Denkens als Denkens, und dieser Charakter ist nichts mehr und nichts weniger, als die absolute Identität. Durch die Untersuchung des Charakters, den die Anwendung des Denkens, inwieferne sie durch jenen Charakter bestimmt ist, haben muß, gelangt und führt Bardili zur reinen Erkenntniß des Wesens der Natur, als des Seyns in der Möglichkeit und Wirklichkeit, und der Manife-

station Gottes, als des Urseyns, oder des Wesens der Wesen an der Natur.

Im Schellingschen Systeme schleicht sich die absolute Identität unter dem Namen der absoluten Vernunft, und unter der gleißenden Gestalt der totalen Indifferenz des Objektiven und Subjektiven ein, und tritt dann sogleich mit dem Rang des Seyns und zwar des Urseyns selber auf — sie ist hier das Unendliche selber. — Sie ist alles was ist, und Alles was ist, ist an sich Eins. — Sie ist absolute Totalität, oder das Universum. —

Bey dieser gänzlichen Verschiedenheit des Sinnes und Geistes, in welchem die absolute Identität in beyden Systemen angewendet ist, findet nichts destoweniger an der Darstellung dieser Anwendung eine in manchen Rücksichten so sehr auffallende Analogie statt, daß man sich kaum erwehren kann, dafür zu halten, Hr. Schelling habe sich bey dem Entwurfe seines absoluten Identitätssystemes Bardilischer Lehrsätze, als heuristischer Principien, bedient, und sey sonach, wiewohl allem Ansehen nach ohne es selbst zu wissen und zu wollen, zugleich mit mir bey dem, was er die Absurdität selbst nennt, in die Schule gegangen.

Hier sind einige Proben von jener Analogie.

Wenn Bardili von seinen Lesern verlangt, die absolute Identität, oder das Denken als Denken — um es als absolute Identität zu denken, „ja mit nichts Anderm konkreszieren zu lassen, mit-

hin, das Ens wenigstens inzwischen, das Ich aber für immer dabey wegzulassen;" so verlangt auch H. S. von den Seinigen: „um die Vernunft absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen Er fordert, müsse vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, höre die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjecktives zu seyn, wie sie von den Meisten vorgestellt wird; ja! sie kann selbst nicht mehr als etwas Objecktives vorgestellt werden u. s. w." — (Wie gänzlich aber dem H. S. selber jenes Abstrahiren mislungen sey, wird sich weiter unten zeigen.)

Eine der Fundamentallehren der Bardilischen Logik heißt: Das Denken, als Denken, leide keinen Qualitätsunterschied — im Denken, als Denken gebe es keine Negation. So lehrt auch H. S. von seiner absoluten Identität: „sie könne als Identität nie aufgehoben werden." — „sie sey nur unter der Form einer Identität der Identität."

Eine andere Bardilische Fundamentallehre heißt: „Das Denken, als Denken, leide auch keinen Quantitätsunterschied." So lehrt auch H. S. „In Bezug auf (seine) absolute Identität sey keine quantitative Differenz denkbar" — und „die absolute Identität sey nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjecktiven und Objecktiven."

Bardili bedient sich sein ganzes Werk hindurch zum Ausdruck der Funktionen des Denkens als Denkens in der Anwendung der gewöhnlichen

Zeichen der Funktionen des Denkens beym Rechnen oder bey der Größenbestimmung, nämlich der Gleichung (=), des Positiven (+), des Negativen (—), der Potenzen u. s. w. Auch H. S. gebraucht dieselbe mathematische Bezeichnung, um die bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität, welche in lauter quantitativer Differenz bestehen soll, auszudrücken.

Die eigentliche Ursache dieser Aehnlichkeiten zwischen dem Schellingschen reinen Rationalismus und dem Bardilischen rationalen Realismus kann uns hier ganz gleichgültig seyn. Die Aehnlichkeiten selbst sind uns nur insoferne merkwürdig, als sie beytragen können, die innere und wesentliche Verschiedenheit beyder Systeme, und insbesondere die Eigenthümlichkeit des Schellingschen, zu beleuchten.

In beyden heißt der Standpunkt der Philosophie der Standpunkt der Vernunft, die philosophische Erkenntniß, — die rein vernünftige, und diese — die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich — das heißt — wie sie in der Vernunft — sind. In beyden kommt alles darauf an, was sie unter dem Worte Vernunft verstehen, und von der Vernunft ohne Beweis und weitere Erklärung an der Spitze aller ihrer Erklärungen und Beweise voraussetzen.

Bardili versteht vorläufig, d. h. vor derjenigen Untersuchung, aus welcher erst die philosophische Erkenntniß von der Vernunft selber hervorge-

hen kann, unter Vernunft nichts weiter als das Denken als Denken. Er setzt also durchaus keinen anderen Charakter der Vernunft voraus, als denjenigen, welcher zu allen Zeiten für das Wesen derselben galt, bis der Kantische Criticismus den angeblichen Unterschied zwischen handelnder und denkender Vernunft erfand. Ob die Vernunft als Vernunft übrigens nichts als das Denken, und was sie etwa noch sonst sey; ob und inwieferne sie theoretisch, praktisch, absolut u. s. w. seyn und heißen könne; ob und inwieferne ihr das, was H. S. die totale Indifferenz des Objektiven und Subjektiven nennt, zukomme — dieß alles läßt die Bardilische Voraussetzung unentschieden, und bleibt durch sie der künftigen Untersuchung überlassen. Sie selber setzt durchaus nichts anderes voraus als: daß das Denken als Denken der unstreitige Charakter der Vernunft, — und daß die absolute Identität der eben so unstreitige Charakter des Denkens, als Denkens sey, und, als solcher, in der Anwendung des Denkens sich ankündige. Erst am Ende der unter dieser Voraussetzung angestellten Untersuchung der Anwendung des Denkens ergiebt es sich, daß das Denken, als Denken in seiner Anwendung, als die sich selbst bewährende Vernunft, nichts mehr, aber auch nichts weniger, sey, als die Manifestation des Urwahren an dem Wahren, und des Wahren durch das Urwahre — die Offenbarung Gottes an der Natur und der Natur durch Gott.

Die Erklärung (§. 1.), welche H. S. an die Spitze aller seiner Erklärungen und Beweise stellt, und welche dasjenige, was Er von der Vernunft voraussetzt, enthält, heißt: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insoferne sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.“

1. Er nennt die Vernunft die absolute Vernunft, ohne uns zu sagen, wie Er die Vernunft nennt, welcher Er das Prädikat der Absoluten beylegt. Ist Absolutheit wesentlicher Charakter der Vernunft, als Vernunft: so muß dieses aus der Erklärung der Vernunft selber hervorgehen; und das: „Ich nenne die Vernunft die absolute Vernunft“ sagt dann nichts weiter als: „Ich nenne den Cirkel den runden Cirkel.

2. Die absolute Vernunft nennt H. S. die Vernunft, insoferne sie als totale Indifferenz des Objektiven und Subjektiven gedacht wird. So nennt Er die absolute Vernunft. Wie nennt er aber die Vernunft? Er nennt sie die absolute Vernunft; und diese? Er nennt sie die Vernunft, insoferne sie als die totale Indifferenz u. s. w. Sollte Er also wohl selbst wissen: was er sich unter der Vernunft denkt, welcher er das Prädikat der absoluten beylegt, das er ihr nur insoferne beylegt, als er sie als die totale Indifferenz u. s. w. denkt??

Allein jenes Insoferne ist nur eine Redefigur. H. S. nennt die Vernunft, als Vernunft, die totale Indifferenz u. s. w., sie ist ihm überhaupt

nichts anderes als dieses, und ist ihm absolut, schlechthin, dieses. Vernunft, und absolute Vernunft, sind ihm darum gleichbedeutend.

Wer die Vernunft das Denken als Denken nennt, und ihr keine andere Absolutheit einräumt, als die der absoluten Identität, welche, als solche, der Charakter des Denkens ist — hat nicht nöthig, seinen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. Der Ausdruck Denken weckt die Idee der Vernunft, und der Ausdruck Vernunft weckt die Idee des Denkens. Aber wer die Vernunft, so wie H. S. nennt, der hat allerdings darzuthun, daß und warum er den Sprachgebrauch nicht verletze, sondern vielmehr verbessere. H. S. meynt und sagt: „Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist hier nicht der Ort; da es bloß darum zu thun ist, überhaupt die Idee zu wecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde." Dem Herrn Schelling mag es hier freylich bloß darum zu thun seyn. Seinen Lesern hingegen ist außerdem alles daran gelegen, zu wissen: Warum Er mit diesem Worte nur jene Idee verbinden werde? warum Er für dieselbe dieses Wort gewählt habe? ob und warum Er dabey nicht bloß willkührlich verfahre? ob und warum Er über den Sprachgebrauch hinausgehe? Bey einer völlig neuen Erklärung des Wortes Vernunft, und zwar derjenigen, auf welche, und durch welche eine völlig neue Philosophie begründet werden soll, konnte jene Rechenschaft durchaus nicht unterlassen

werden, ohne die Grundidee dieser ganzen Philosophie einer Erschleichung verdächtig zu machen.

„Nur also" fährt H. S. fort, „wie man überhaupt dazu gelange, die Vernunft so zu denken, muß hier kurz angezeigt werden. Man gelangt dazu durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt, und was offenbar ein gegen beyde indifferent sich Verhaltendes seyn muß." Wir sollen, wie H. S. in der Vorerinnerung umständlich versichert, und sich auch von selber versteht, nur erst durch die Darstellung seines Systemes erfahren und wissen können, was Ihm die alleinige Philosophie sey. Er will uns aber hier im Eingang jener Darstellung zu dem Grundgedanken verhelfen, durch den das System erst begründet, und unsre künftige Bekanntschaft mit demselben eingeleitet werden soll — und Er fordert von uns zu diesem Behuf die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Objektives und Subjektives stellt!!! Sollte sich wohl ein lächerlicheres Beyspiel eines Cirkels im Erklären aufweisen lassen? Muß man nicht die alleinige Philosophie schon inne haben, und wissen, was für sie Subjektives und Objektives ist, um auf das Reflektiren zu können, was sich in ihr zwischen S. und O stellt? Besteht nicht eben darin das ganze Geheimniß, welches uns durch die Darstellung des Schellingschen Systemes erst enthüllt werden soll? Allein vielleicht wird das Räthsel dieser sonderbaren Reflexion wenigstens vorläufig durch die Abstraktion aufgelöset,

zu welcher H. S. unmittelbar darauf die folgende Anleitung giebt?

„Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu seyn, wie sie von den Meisten vorgestellt wird, ja! sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt.“ Um seine Philosophie über die Fichtesche zu erheben, mußte H. S. freylich über die intellektuelle Anschauung der absoluten Identität des Objektiven und Subjektiven, welche nach Fichte das Grundprincip aller Philosophie ist, aber auch alle Philosophie zum transcendentalen Idealismus macht, hinausgehen. Fichte postulirt diese Anschauung von jedem, der seine Philosophie verstehen, und der überhaupt Philosophiren will; und erklärt jeden, der es nicht zu dieser Anschauung bringen kann, für unfähig zum Philosophiren. H. S. ignorirt bey seiner Grundlegung diese Anschauung, und fällt dadurch dem leidigen Denken und denken wollen anheim. Er postulirt, daß man die Vernunft denke, und sie als absolut denke.

Warum soll sie als absolut gedacht werden? Weil Hr. Schelling die Vernunft (§. 1.) die absolute Vernunft nennt, und sie so nennt, inwieferne sie als totale Idifferenz des S. und O. gedacht wird. Warum wird sie so gedacht? Weil Hr. Schelling sie so gedacht wissen will. Und warum will er sie nicht anders gedacht wissen? Weil sonst ein ganz anderes System als das Seinige aus dem Denken der Vernunft hervorgehen würde. Darum und nur darum muß denn auch vom Denkenden abstrahirt werden.

Aber wie? wenn die totale Indifferenz des S. und O. — oder die absolute Vernunft, durch das von H. S. beschriebene Gedachtwerden derselben, durchaus zu nichts anderem werden müßte, als was H. S. selber das Denken nennt? Nach Ihm wird die Vernunft durch Abstraktion vom Denkenden, als dem Subjektiven, und dem Gedachten, als dem Objektiven, und durch Reflexion, auf das, was nach dieser Abstraktion übrig bleibt, und durch dieselbe herausgehoben ist, — als absolut gedacht. Dasjenige Denken, wodurch die Vernunft so, und nicht anders, gedacht wird, ist die angegebene Abstraktion und Reflexion, und das einzige, was im Denken und fürs Denken nach jener Abstraktion übrig bleibt, und worauf allein reflektirt werden kann. Es muß aufs Denken, oder nach H. S. auf die Abstraktion und Reflexion selber reflektirt werden, und zwar nicht auf ein bestimmtes Denken, nicht auf das von S. und

O. abstrahirende, als solches, sondern aufs Denken, oder, nach H. S., auf die Abstraktion und Reflexion, selbst — und blos als solche. Denn vom S. und O. ist ein für allemal abstrahirt, und es kann ohne Widerspruch in demselben Denkakt, durch welchen von ihnen abstrahirt ist, nicht auf sie reflektirt werden. — Diesem Denkakt bleibt also als Substrat der Reflexion nichts übrig, als die reine, bloße Abstraktion und Reflexion selbst, und nur sie, folglich das Schellingsche Denken ist die totale Indifferenz des S. und O. oder die absolute Vernunft. In der That müßte das Wegdenken des Denkenden und Gedachten ein reines Nichtdenken seyn, sich selbst als Denken aufheben, wenn nicht in jenem Wegdenken und durch dasselbe das Denken selbst übrig bliebe, und es würde durch das Nichtdenken des Denkenden und Gedachten — durchaus nichts gedacht, wenn nicht das Denken selbst, und als solches, gedacht würde.

Es ist dem H. S. übrigens nicht zu verdenken, daß er mit einem Wesen der Vernunft, welches in bloßer Abstraktion und Reflexion bestände, worin Ihm leider! das Denken besteht, nichts zu thun haben will. Er ist zu bedauren, daß Ihm durch sein Abstrahiren vom Denken und Gedachten nichts anderes für sein Reflektiren übrig bleibt, als jenes leidige Denken! Aber es ist nur zu gewiß, daß nichts als dieses übrig bleibt.

Er will nun absolut, und will durchaus

nicht auf jenes Denken reflektiren! Bey seinem Abstrahiren vom Denkenden und Gedachten ist ihm eben um das Unsichtbarwerden und Unsichtbarmachen — des am Subjektiven als Denkenden, und am Objektiven als Gedachten sich manifestirenden Charakters des Denkens, — um das Vertilgen des Denkens in seiner Eigenschaft, als Wesen der Vernunft zu thun. Mit dem Hinwegschaffen des Subjektiven und Objektiven ist es nicht so ernstlich gemeynt. Denn Er bedarf ja beydes, um die absolute Vernunft als totale Indifferenz des Objektiven und Subjektiven zu denken. Er abstrahirt von beyden nur, weil und inwieferne Er von Ihnen abstrahiren muß, um die Vernunft, die Er nun einmal nicht anders denken kann und will — weil sie Ihm nur das und nichts anders ist — als jene Indifferenz zu denken, die sich als solche nicht denken läßt, ohne zugleich vom Objektiven und Subjektiven zu abstrahiren und darauf zu reflektiren — ohne das Objektive und! Subjektive zugleich nicht zu denken und zu denken!!

In diesem Nichtdenken und Denken zugleich besteht eben das Hauptgeheimniß des neuen Schellingschen Grundprincips — sowohl als der Fichteschen intellektuellen Anschauung. Das Subjektive und Objektive muß durch Identität aufgehoben und nicht aufgehoben werden — und die Identität, welche Objektivität und Subjektivität ist und nicht ist, wird von Fichte als reines Ich an der Spitze seiner Phi-

losophie angeschaut und von Schelling als absolute Vernunft an der Spitze der Seinigen gedacht. Die absolute Vernunft bedingt sich selbst durch Objektivität und Subjektivität, weil sie sonst totale Indifferenz überhaupt werden — oder wohl gar, wie Bardili lehrt, das Denken seyn, und als solches die absolute Identität zum Charakter haben müßte. Aber als totale Indifferenz des O. und S. vernichtet sie die Objektivität und Subjektivität wieder, damit sie absolut seyn könne!!!

„Das rein Absolute" versichert der Recensent des Ersten Hefts meiner Beyträge in der Erlang. L. Z., einer der Wenigen, mit welchen H. S. sein bisher esoterisches System getheilt hat, „ist der Indifferenzpunkt des Objektiven und Subjektiven. Diese beyden Bestimmungen sind daher auf dem höchsten Standpunkte als die entgegengesetzten Pole der schlechthin Einen, absoluten Urkraft anzusehen. Zwischen dem Ich und Nichtich, dem ursprünglich Subjektiven und Objektiven hat folglich kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied statt. (Die Fortsetzung wird zeigen, wie H. S. diesen aus der totalen Indifferenz des S., und O. worin er schon versteckt lag, herausholt.) Hebt man diesen in Gedanken auf, so ist gar nichts mehr zu unterscheiden, das Subjektive und Objektive ist durch den absoluten Indifferenzpunkt verschlungen." Aber dadurch doch auch wohl der Indifferenzpunkt des Objektiven

und Subjektiven, das nun nicht mehr als solches gedacht wird, und durch dessen Verschlingen der Indifferenzpunkt sich als Indifferenzpunkt des S. und O. verschlingt, und dadurch zum Absoluten aufschwillt, welches, da ihm keine denkbare Differenz mehr gegenüber steht, sich auch nicht als Indifferenz denken läßt. „Wer daher auf diesem Punkte steht, der erblickt das Subjektive und Objektive als Schlechthin Eins.“ Nicht doch! — Er erblickt es gar nicht, denn es ist ja verschlungen — er erblickt das rein Absolute oder gar nichts, oder vielmehr das Nichts, als das rein Absolute, und das rein Absolute, als Nichts. „Das rein Absolute kann nur unter der Form der Subjektivität und Objektivität erscheinen, ist aber an sich weder das Eine noch das Andere, noch beydes zugleich, insoferne man einen Realen Unterschied zwischen diesen beyden Arten, nach welchen das Absolute erscheint, annimmt.“ Das rein Absolute ist also nur, inwieferne man den realen Unterschied zwischen O. und S. aufgiebt, und dadurch O. und S. selbst aufhebt! Und dann ist es gleichwohl noch die Identität des Objektiven und Subjektiven, als solche — ist nur diese Absurdität aller Absurditäten selber. Das rein Absolute ist nur in Beziehung auf identificirte Subjektivität und Objektivität — und ohne diese Beziehung — folglich als wahres — reines — absolutes Absolute ist es gar nicht — ist es, was durch jene wahre

Absurdität der Absurdität — zur angeblichen Absurdität der Absurdität gemacht wird!! Darf hier Atheismus oder Verdrängung des Urwahren — und mit demselben alles Wahren nur gewittert werden?

Die Fortsetzung künftig.

V.

Ueber das Fichtesche Antwortschreiben auf mein Sendschreiben (N. V. im 1. Hefte.)

Mit dem Ausdruck von Uebermacht, Härte und Bitterkeit, welche der Polemik des Hrn. Fichte eigen ist, wechselt im Tone dieses Antwortschreibens die auffallende Erscheinung einer Schonung und Milde ab, die in der Geschichte der Fichteschen Fehden vielleicht ohne Beyspiel ist, und durch welche manche Stelle so sehr gegen den erwähnten herrschenden Ausdruck absticht, daß man beym ersten Anblicke glauben möchte, sie wäre durch eine fremde Hand eingeschaltet. Zugleich mit dem Antwortschreiben wurde mir Friedrich Nikolais Leben u. s. w. von J. G. Fichte, herausgegeben von A. W. Schlegel, gebracht; und obwohl es mir bis jetzt nicht möglich war, dem Detail dieses schauderhaften Vernichtungsprocesses bis an das Ende zuzusehen: so habe ich doch genug davon wahrnehmen müssen, um

über die gnädige Sorgfalt zu erstaunen, mit welcher H. F., indem Er den Philosophen an mir vernichtet, den Gelehrten und Menschen zu erhalten sich angelegen seyn läßt.

Während er mit seiner gewohnten Schärfe und Sicherheit mein Vermögen und Unvermögen mißt und wägt, und aus seiner intellectuellen Anschauung demonstrirt, „daß ich der Mann nicht sey, der sein und H. Schellings System zu beurtheilen vermöge,“ trauet Er mir nichts destoweniger nicht nur die Selbstverläugnung zu, daß ich dieses durch Hülfe seines Antwortschreibens „hoffentlich schon jetzt selbst einsehen werde,“ sondern Er „giebt auch die Hoffnung gar nicht auf, daß mir besagtes Antwortschreiben nach Verlauf einiger Jahre nützlich werden dürfte.“ Diese gute Hoffnung wird dadurch, daß er (S. 71.) in meiner Person „den öffentlichen und ersten Repräsentanten der Lernenden ehrt“ hinlänglich gerechtfertiget. Denn für wen lehrte der erste der Lehrenden, wenn er nicht einmal dem ersten der Lernenden verständlich zu werden hoffen konnte? Auch gesteht mir Herr Fichte wiederholentlich das „Talent zu kommentiren“ ein, welches bekanntlich ohne das Talent zu verstehen ein Unding ist. S. 81. behauptet Er sogar zu wissen, „daß Er an Studien, Uebung und Talente hinter einem großen Theil seiner Zeitgenossen, und insbesondere hinter mir weit zurückstehe.“ Aus dieser optischen Täuschung seiner Bescheidenheit (welche bald darauf durch Hrn. Schelling im 2. St. des 2. B.

seiner Zeitschrift für spekulative Physik S. IX bis XII der Vorrede umständlich berichtiget worden ist) läßt es sich begreifen, daß und warum H. Fichte sich selbst so gar nichts „der Sache hingegen, über welche Ihm ohne alle sein Verdienst und Würdigkeit ein Licht aufgieng," Alles zu verdanken haben will. Nachdem Er aber dieses Licht neuerlich in dem sonnenklaren Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, einem Versuche, die Leser zum Verstehen zu zwingen — hat leuchten lassen, müßte Er von demselben auch für mich hoffen, selbst wenn ich der letzte der Lernenden wäre, und wirklich zum unnützen Volke, wie Hr. Schelling glaubt, gehörte. Herr Fichte hat mich von jeher durch seine Hoffnungen von mir ausgezeichnet; selbst da ich noch „nichts zu sagen hatte," und Er nur glaubte, daß ich Etwas zu sagen hätte. Jetzt versichert Er S. 61. „regt sich ein kräftigerer und freyerer Geist in meinem Buchstaben, eben weil ich nun Etwas zu sagen habe." Er hat zwar aufgehört zu glauben, daß ich Ihn verstehe; aber damit auch angefangen zu wissen, daß Er mich verstehe. Er versteht mich „auf den leisesten Wink," während Er meinen Freund Jacobi, „seitdem dieser es mit ihm zu thun bekam, zu verstehen aufhört;" — gleichwohl aber auch weiß, „daß dieser Ihn offenbar nicht verstehe." Wenn übrigens das drückende Uebergewicht seiner Sache auch wohl seiner

Sprache den Schein einer verächtlichen und unwürdigen Behandlung seines Correspondenten zugezogen hat: so wird dieser Schein doch dadurch entkräftet, daß Hr. Fichte mich seinen „achtungswerthen“ und seinen „würdigen Freund“ nennt, und zuletzt mir „im Geiste die Hand reicht.“

Inwieferne irgend ein Ueberrest ehemaligen Wohlwollens gegen mich zu dieser Milderung meines Schicksales beygetragen hat, empfange Hr. Fichte hier meinen aufrichtigen Dank, welcher das Einzige ist, was in diesem Aufsatze an Ihn sebst gerichtet seyn kann. Er hat es nicht der Mühe werth gefunden, von dem, was ich im 1. Hefte dieser Beyträge sowohl über seine bisherige — als über meine gegenwärtige Ansicht der Philosophie gesagt habe, auch nur die geringste Kenntniß zu nehmen. Dieses, und daß Er eben darum nicht wissen könne, worüber er Mich und meine Ansicht in seinem Antwortschreiben zurecht zu weisen meynt, muß und will ich aus dem Antwortschreiben beweisen. Es versteht sich von selbst, daß ich es nur gegen Ihn, nicht für Ihn beweisen kann. Ueberhaupt kann ich von nun an mit den Herren Fichte und Schelling, und den Schülern derselben, nicht weiter fort disputiren, ohne dem Publikum das anfangs lächerliche, bald darauf aber langweilige Schauspiel des Processes zwischen einem tauben Kläger und einem tauben Beklagten vor einem tauben Richter zu geben.

Hr. Fichte ist „jeden Augenblick (wie Er S. 69. sagt) bereit, sich feyerlich zu verbinden, daß er ewig verdammt seyn will, um sich einer Kantischen Wendung zu bedienen, wenn Er je auch nur innerlich zurücknehme, und wenn irgend ein Mensch, der es nur Einmal eingesehen hat, innerlich zurücknimmt, was Er an seiner Wissenschaftslehre wirklich weiß, und als durchaus evident einsieht." Wer mit mir von H. Fichtes Charakter besser denkt als von dessen Philosophie, der wird den Gebrauch jener unphilosophischen Wendung, die nur für die Wahrhaftigkeit der Aussage, keineswegs aber für die Wahrheit des Ausgesagten sprechen kann, H. Fichtes Temperamente zu gute halten. Eben so wenig wird es Ihm ein Sachverständiger verdenken können, wenn Er a priori zu wissen glaubt, daß nur sein System und kein Anderes gegenwärtiges oder zukünftiges das Wahre sey, und daß jeder, der dieses System zu kennen glaubt, aber nicht wahr findet, dasselbe nicht verstanden haben könne. Dafür kann und soll aber auch Er den Urhebern und Inhabern anderer Systeme nicht übel nehmen, daß und wenn Sie seinem Systeme nicht mehr Werth eingestehen, als Er den Ihrigen, wenn Sie, wie Er, behaupten, die Evidenz ihrer Lehre sattsam dargelegt zu haben, und wenn auch Sie, wie Er, noch immer das „Erste verständige und verständliche Wort erwarten, das man gegen Ihr durch sich selbst wahres und gewisses Princip vorbringen wird."

Wer Hrn. Fichte, und dessen intellektuelle Anschauung, und das handelnde Wissen, das da ein wissendes Handeln ist, mehr als obenhin kennt, der wird sich nicht im Traume einfallen lassen, Ihm zuzumuthen, auch nur die Möglichkeit, daß Ihm mit jener Anschauung, und allem demjenigen, was Er aus derselben deducirt — etwas Menschliches begegnet sey — für nicht unmöglich zu halten. Dafür aber kann man, nach seinem eigenen Princip, von Ihm fordern, daß Er jene Nichtunmöglichkeit wenigstens für alles das unentschieden lasse, was Er behauptet und beweiset, ohne es aus seinem Princip deducirt zu haben, oder gar, ohne es deduciren zu können. Endlich muß Er selbst fühlen, und fühlt es sicher selbst, daß Ihm bey seinem Polemisiren etwas Menschliches begegnet sey, wenn Er, wie Er gegen mich gethan hat, seinen Gegner durch nichts Anderes, als was derselbe geläugnet und angefochten hat, widerlegt, — wenn Er dem Nichtverstehenden sich durch nichts als eben durch das Nichtverstandene sich verständlich zu machen sucht; und wenn Er demjenigen, der Ihm Gründe entgegengestellt zu haben glaubt, zumuthet, sich von Ihm verstanden und widerlegt zu finden, ohne daß Er sich im geringsten auf jene Gründe eingelassen hat. So hat es Hr. Fichte in seinem Antwortschreiben mit mir gehalten, wie ich sogleich zeigen werde.

Er tritt steif und fest daher, und sagt: „Der Grund aller Gewißheit ist das; und: er ist

das, als ob Er eben von einem Rhinoceros, oder einer Erdmandel redete." Eben so spricht Er von der „intellectuellen Anschauung, und so spricht Er von allem, wovon Er spricht." Er beginnt damit, daß Er mir das, was ich bestreite, ohne weiteres als ausgemacht entgegenstellt. „Der Grund," ruft Er mir von seinem Dreyfuße herunter zu, „der Grund aller Gewißheit alles Wissens im Leben und aller Evidenz in der Scienz ist dieser: Wir setzen in und mit dem Einzelnen schlechthin die absolute Allgemeinheit als solche." Was hier durch jenes Ist als Grundwahrheit behauptet wird, ist unglücklicherweise eben der Grundirrthum, gegen welchen Bardili und ich aufgetreten sind. Ich behaupte, und unternehme zu beweisen, „daß wir weder das Einzelne noch das Allgemeine zu setzen vermögen, daß das Allgemeine am Einzelnen, als Allgemeines am Einzelnen, keineswegs das Absolute, als solches, sey, wohl aber durch das Absolute gesetzt sey, und daß alles Nachweisen des Gegentheils, aus Beyspielen der Geometrie, und aus einer angeblichen intellektuellen Anschauung, eine, im Grunde sehr gemeine, psychologische Täuschung sey. — Hr. Fichte widerlegt mich dadurch, daß Er sagt: davon sey das Gegentheil wahr!!!

H. Fichte weiß, daß ich so wenig seine intellektuelle Anschauung, und seine Identität des Objektiven und Subjektiven gelten lasse, daß mir vielmehr beydes die einleuchtendsten unter allen

mir einleuchtenden Widersprüchen (Sydiroxylen) und die faulen Flecke seines übrigens glänzenden Lehrgebäudes sind. Das weiß Er, und Er verständiget sich gleichwohl mit mir über das, was ich das Denken und, als Denken, die unendliche Wiederholbarkeit nenne, dadurch, daß Er mir sagt: „Das Wesen des Endlichen sey Ihm zusammengesetzt aus einer unmittelbaren Anschauung des absolutzeitlosen Unendlichen mit absoluter Identität der Subjektivität und Objektivität, und aus einer Trennung der beyden letztern, und ins Unendliche fortgesetzten Analysis des Unendlichen." Freylich ist mir dieses Alles Unverständlich. Aber es ist zugleich die Hauptidee der ganzen Verständigung, die mir Hr. Fichte in seinem Antwortschreiben angedeihen läßt; und ist zugleich eben das, wovon ich die Unverständlichkeit völlig zu verstehen behauptet habe, wovon ich gezeigt habe, daß es sich selbst widerspreche, daß man das Denken aufgeben müsse, um es verständlich zu wähnen, und daß es nur durch Willkühr, Phantasie und methodischen Schein des Denkens seine angebliche Verständlichkeit erhalten könne.

Das ganze sogenannte Antwortschreiben hat es nicht soviel mit meinem Sendschreiben (dessen Hauptmomente dasselbe theils nicht berührt, theils mit einigen witzigen Einfällen abfertigt), als mit meiner in No. IV. gelieferten Beschreibung des Denkens als Denkens zu thun. Alle Gründe, welche ich in den übrigen Aufsätzen für mei-

ne Ansicht und gegen die Fichtesche aufgestellt habe, und welche ich doch wohl so lange für Gründe halten darf, als dieselben noch nicht widerlegt sind, werden von Hrn. Fichte durch die Versicherung entkräftet, daß jene Beschreibung, wie Er glaube, das allein Interessante sey. Und doch ist eben dieser Aufsatz der Einzige, der durchaus keinen Grund für mich und gegen H. Fichte aufstellt, und meiner ausdrücklich geäußerten Absicht nach auch nicht aufzustellen hatte!

Dasjenige, was gegenwärtig der Standpunkt meiner Philosophie ist, und wie sich von selbst versteht, nur in dem durch sich selbst bewährten Grundprincip, dem Prius κατ᾽ ἐξοχην, dem eigentlichen που σω — meiner Philosophie bestehen kann, ist keineswegs das bloße Denken, sondern das Denken, als Denken in der Anwendung, als solcher, und zwar inwieferne dasselbe gedacht ist; welches Gedachtseyn in dem Bewußtseyn des Philosophirenden keineswegs ohne die Analysis jenes Denkens, und vor der Vollendung derselben möglich ist. Mein Standpunkt steht erst mit dieser Vollendung, mit dem Endpunkt der in ihren Anfangspunkt zurückkehrenden Analysis, fest, und ist dann erst als mein Standpunkt aufgestellt, und verständlich. Von dieser Analysis ist im 1. Hefte der Beyträge nicht einmal der Anfang gemacht. Meine Beschreibung des Denkens als Denkens in jenem Hefte ist, wie ich auch daselbst ausdrücklich und wiederholentlich versichert habe,

lediglich als Problematisch und Hypothetisch aufgestellt; und soll zu nichts weiter, als zu einer vorläufigen und einleitenden Exposition, zum Behuf der erst künftig vorzunehmenden Darstellung des Rationalen Realismus, und der in demselben erst möglichen Festsetzung meines Standpunktes dienen. Bedient sich etwa Herr Fichte keiner problematischen und hypothetischen Voraussetzung, um, wie Er sich ausdrückt, „den Eingang in sein System zu finden?" Keiner Exposition, die Er einstweilen nur zum Versuch annimmt, bis dieselbe durch Etwas Anderes, als durch bloße Voraussetzung, sich etwa in der Folge bewähret? Und wie würde Er sich darüber gebährden, wenn man seinen Standpunkt nur in einer solchen bloßen Voraussetzung aufsuchen, antreffen, und angreifen wollte? Gleichwohl will Er meinen Standpunkt durchaus in jener Beschreibung des Denkens als Denkens gefunden haben. „Von diesem meinem Standpunkte aus will Er mir zeigen, wo mir das, was ich einige Jahre her für seine Wissenschaftslehre gehalten habe, hinfallen müsse." Es ist ihm so angelegentlich um das Widerlegen, Zurechtweisen, Niederschlagen zu thun, daß Er mich nicht ausreden, ja! nicht einmal auch nur zum Sprechen kommen läßt. Er verurtheilt mich völlig ungehört, und verdrängt mich von einem Standpunkt, den ich nicht einnehme, auf dem ich mich nie befand und nie befinden werde. Dieß kann doch wohl Uebereilung heißen?

Auch dafür weiß ich keinen gelinderen Namen, daß Er mir sogar eine ganz andere Beschreibung des Denkens als die Meinige unterschiebt. „Sie stehen," sagt Er S. 12. „Sie stehen, wie folgt: Abstrahiren wir davon, daß im obigen Beyspiele ein Triangel konstruirt, und überhaupt konstruirt werde, und sehen darauf, daß eine absolute, in jedem Einzelnen ins Unendliche wiederholbare Totalität gesetzt wird, so haben wir das, was Sie denken, als Denken nennen." Was ich Denken, als Denken, nenne, ist nicht das, sondern „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Eines, in Einem und durch Eines, oder die absolute Identität, als solche. So, und nicht anders habe ich es S. 106 des 1. Heftes, und allenthalben genannt; unter diesem, und keinem anderen, Charakter habe ich das Wesen des Denkens verstanden, vorausgesetzt und angewendet. Von Totalität kömmt in meiner Beschreibung des Denkens als Denkens keine Sylbe vor; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ich weiß, daß Totalität kein Denken seyn und heißen kann, und daß dieselbe ins Denken als Denken gesetzt, das Denken aufheben würde.

Gegen diese meine Klage und Einrede hat sich H. F. freylich gleich im Eingang seines Antwortschreibens auf folgende merkwürdige Weise zu verwahren gesucht. „Mit Ihrer Erlaubniß," heißt es S. 9. „werde ich mich der für mich, und, wie ich glaube,

auch für die Leser" (nur den Verfasser des Sendschreibens ausgenommen) „bequemen Methode bedienen, daß ich dieses ihr Denken, als Denken, aus meiner eigenen Gedankenreihe hinstelle. Es wird in dieser Ableitung freylich mancherley vorkommen, was Sie nicht verstehen, darum nicht zugeben, und nicht für das Ihrige anerkennen werden. Seyn Sie darüber unbesorgt. Ich werde gleich darauf das Meinige wieder abziehen, und Ihnen das Ihrige, so treu als ichs vermag, wieder zurückgeben." Allerdings hat mir Hr. Fichte mein Denken, so treu, als Er es vermochte, zurückgegeben. Aber Er hat dasselbe, wie schon die so eben angeführte Totalität augenscheinlich macht, nie und nimmermehr in das, was er seine Gedankenreihe nennt, aufgenommen. Eine zweyte Probe davon steht S. 22. „Ihr Denken," heißt es daselbst, „als Denken, ist die unendliche Wiederholbarkeit; und es ist ganz richtig, daß in allem wirklichen Erkennen (Ihrem Anwenden) ein solches ins Unendliche Wiederholbares, dessen Form, ich finde keinen andern Ausdruck, aber ich hoffe, Sie sollen mich verstehen, die Wiederholbarkeit ist, und dergl." (Ich schreibe dieses mit diplomatischer Genauigkeit ab) „vorkomme." Mein Denken, als Denken, ist allerdings die unendliche Wiederholbarkeit — aber wohlgemerkt! — die Wiederholbarkeit des Einen als Eines und Ebendasselbe in Einem durch Eines — und nur insoferne unendliche

Wiederholbarkeit. — Dieses, und nur dieses, ist mir das Denken, als Denken, und bleibt mir dasselbe auch in der Anwendung, als Denken. Diese Wiederholbarkeit ist durchaus nicht in die Fichtesche Gedankenreihe aufgenommen. Denn H. F. fragt unmittelbar nach der oben angeführten Stelle: „Aber was ist denn, das da wiederholt wird? und woher kömmt dieses Etwas?" Was im Denken, als Denken, wiederholt wird, das Wiederholbare im Denken, als Denken, ist, wie ich ausdrücklich gesagt habe, nichts anders, als das Eine als Eines in Einem und durch Eines — und nichts weiter. Die Materie, die ich zur Anwendung des Denkens postulire, nenne ich ausdrücklich das Nichtwiederholbare. Von dem, was in der Anwendung des Denkens, als Denkens, zugleich mit jenem Einem und durch dasselbe, noch wiederholt werden muß — von dem durch jenes Eine Bestimmten, als Solchem, ist noch nicht die Rede gewesen, und durfte in meiner Beschreibung noch nicht einmal die Frage seyn, in der ich es nicht mit der Anwendung des Denkens, als Denkens — sondern nur vorläufig mit dem Denken, als Denken, zu thun hatte.

„Was Sie aus diesem Denken als Denken noch machen werden, steht zu erwarten" sagt mir H. Fichte S. 13. und giebt unmittelbar darauf eine neue Probe, wie Er das von mir beschriebene Denken in seine Gedankenreihe aufgenommen habe, und zugleich

einen auffallenden Beleg zu seiner Versicherung, daß Er mich „nun auf den leisesten Wink verstehe, und daß ich an ihm einen meiner freudigsten und fleißigsten Leser zu erwarten habe.“ Denn Er fährt folgendermaßen fort: „Bis jetzt geben Sie nur an, daß es (das von mir beschriebene Denken, als Denken) nicht subjektiv sey. Ich weiß nicht, ob nur nicht bloß Subjektiv, sondern zugleich auch Objektiv, in welchem Falle Sie mit meiner Wissenschaftslehre nicht mit der Ihrigen übereinstimmen würden? — oder nur Objektiv, wie ich befürchte? oder keines von beyden? in welchem Falle ich Ihrem unendlichen Denkvermögen nicht zu folgen vermöchte.“ Dieser Ungewißheit, oder Unwissenheit des H. F. bin ich in der der Beschreibung des Denkens vorhergehenden Abhandlung N. III: vorläufige Zurückführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre, ausdrücklich, und zwar mit den folgenden Worten zuvorgekommen: „Daß in dem vorläufigen, d. h. demjenigen Begriffe von der Anwendung des Denkens als Denkens, durch den dieselbe vor der Untersuchung, als das zu Untersuchende gedacht werden muß — von aller Subjektivität und Objektivität abstrahirt, d. h. daß in diesem Begriffe die Subjektivität und Objektivität der Anwendung des Denkens (und also doch wohl auch des Denkens als Denkens?) weder behauptet noch geläugnet, sondern einstweilen dahingestellt bleiben müssen, sollte sich von selbst verstehen. Ob, und inwieferne die Anwendung des

Denkens als Denkens Subjektiv, Objektiv oder beydes zugleich sey? soll ja erst durch die Untersuchung jener Anwendung ausgemacht werden, muß also vor jener Untersuchung für den Untersuchenden eine bloße Frage, etwas durchaus Unentschiedenes, seyn. Anwendung des Denkens, als Denkens, ist ein Unstreitiger — Subjektivität aber und Objektivität in ihrem Verhältnisse (zum Denken, als Denken, und zu einander selbst) sind ja eben der streitige Charakter der Erkenntniß u. s. w." In der Exposition des Denkens, als Denkens, nehme ich problematisch und hypothetisch an, das Denken, als Denken, sey die absolute Identität, oder die Wiederholbarkeit des Einen als Eines in Einem und durch Eines. Der Charakter der absoluten Identität, als solcher, würde mir ja in absoluten Unsinn übergegangen seyn — wofür ich unverholen sowohl den Charakter des reinen Ichs als der absoluten Subjektivität des Hrn. Fichte — als auch den Charakter der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven des Hrn. Schelling erkläre — wenn ich in die absolute Identität, als solche — Subjektivität, Objektivität, oder Beydes zugleich aufgenommen hätte. Was mir, und meinem Lehrer Bardili, die absolute Identität, oder das Denken, als Denken, apodiktisch und kategorisch genommen, sey, kann sich nur in der analysirten Anwendung des Denkens, als Denkens, und durch dieselbe finden, und daraus allein kann sich auch ergeben, ob und inwieferne

in jener Anwendung Subjektivität, Objektivität, oder Beydes zugleich enthalten sey. H. F. hat es sonst im Wegsehen (über alle Möglichkeit hinaus) weit gebracht, indem Er in demjenigen Anschauen und Denken, wovon seine Philosophie ausgeht, von allem Seyn wegsieht, um auf ein Thun als Thun, das Ihm in jenem Wegsehen absolut wird, hinzusehen. Aber es kann wohl seyn, daß Er sich eben dadurch das Denken der absoluten Identität, mit Abstraktion von Objektivität und Subjektivität zugleich — oder was mir dasselbe ist, das Denken des Denkens, als Denkens — unmöglich gemacht hat. Ist Ihm nun, so wie Herrn Schellingen, die absolute Identität wirklich nur als Identität des Subjektiven und Objektiven zugleich möglich: so vermag Er freylich meinem Denkvermögen eben so wenig, als ich dem Seinigen zu folgen. Daß Er dieses bis jetzt nicht vermochte, das würde, auch ohne sein Antwortschreiben, seine ganze bisherige Philosophie beweisen, welche nur darum die Meinige auf eine Zeitlang gewesen ist, weil auch ich das Denken auf dieselbe Weise wie Hr. Fichte mir vorstellen zu müssen glaubte; folglich dasselbe noch nicht zu denken vermochte. Ich würde es auch noch immer nicht vermögen, wenn ich bey meinem Lehren zu lernen aufgehört hätte.

Aus allem, was H. F. über meine gegenwärtige Ansicht seiner Philosophie sagt, erhellt, daß er von derselben nichts weiter weiß, als daß sie der.

Seinigen widerspreche, daher auch nicht wahr seyn, und die Mühe, sie kennen zu lernen, nicht verlohnen könne. Er sagt selbst S. 72, daß Er den Aufsatz No. VI. Ideen zu einer Heautogonie, oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, genannt reine Vernunft — in welchem ich das Wesen seiner Philosophie aus Ihrer eigenthümlichen, und größtentheils mit seinen eigenen Worten beschriebenen Ansicht dessen, was sie reine Vernunft nennt, darstelle — nur durchblättert habe. Die Natur des Gegenstandes bringt es mit sich, daß dieser Aufsatz nicht verstanden werden kann, ohne studirt zu seyn. Sein Eckel, den Er für den Grund jenes bloßen Durchblätterns angiebt, ist in der That zum Theil eine Folge desselben; so wie dieses der Grund ist, warum Er in diesem Aufsatze nichts als die platte, geistlose und buchstäbliche Deutung seiner Ichlehre fand, die ihn freylich wohl aneckeln konnte. Durch dieses flüchtige, und leidenschaftliche, Durchblättern hat Er nicht nur jenen groben Unsinn, sondern auch sogar plumpe Verläumdung in meinen Aufsatz hineingelesen, indem ich seiner Versicherung zufolge am Schlusse gesagt haben soll: „daß seine und Schellings Philosophie in ihrer eigenen selbstsüchtigen Individualität gegründet seyen." Daß ich dieses nicht gesagt habe, kann jeder wissen, der meinen Aufsatz wirklich gelesen hat. Daß ich dieses aber auch nicht einmal im Sinne gehabt, und auch nur leise andeuten wollte, versi-

chere ich auf Ehre und Gewissen. Er verläumdet also, indem Er mich einer hämischen Verläumdung beschuldiget, und seine Verläumdung ist zwar nicht hämisch, aber desto mehr unbesonnen. Der Einzige Grund, auf welchen ich in jenem Aufsatze die Philosophie der Herren F. und S. zurückführe, ist ausdrücklich genug daselbst angegeben, und kein anderer, als der abentheuerliche Versuch, das Absolute, das sich als solches nur denken läßt, das aber diese Herren durch das, was Ihnen das Denken ist und heißt, nicht denkenkönnen — durchaus anschauen zu wollen. Von Selbstsucht war durchaus nicht die Rede; wohl aber, daß das auf jenes Anschauen ausgehende — dasselbe durch Willkühr und Phantasie bewirkende, und durch den bloßen] Schein des Denkens verkennende Ich — nur das hinter seinem eigenen Schatten (das sogenannte reine Ich) sich selber unsichtbar gewordene, individuelle Ich sey.

Der Aufsatz über die Autonomie u. s. w. im Zweyten Hefte zeigt allerdings, daß und welchen Antheil die Selbstliebe an der transcendentalen Autonomie, und überhaupt an dem transcendentalen Idealismus habe. Allein auch damit habe ich nicht verläumden wollen und können. Ich habe dasselbe von der Transcendentalphilosophie in keinem andern Sinne behauptet, außer in demjenigen, in welchem es auch vom Epikurismus, Stoicismus, und überhaupt von jedem Systeme

gilt, durch welches die Realität der Erkenntniß und des Erkennbaren — das Wahre, als Wahr, — ohne Gott — vor Gott und außer Gott — gesucht, gefunden, und behauptet wird. Ich habe dabey ausdrücklich behauptet und dargethan, daß und wie lediglich eine dem spekulirenden Individuum unbewußte Unlust, Etwas — und Lust, Nichts über sich zu haben, die Täuschung der bloßen Selbstthätigkeit hervorbringe, und daß und warum der Getäuschte dafür halten müsse, in dieser Selbstthätigkeit und durch dieselbe schlechthin über alle Selbstliebe erhaben zu seyn, und das wahre Gegenmittel gegen dieselbe zu besitzen. Jene besondere Unlust und Lust finde und begreife ich in der Individualität des Menschen überhaupt, und ich weiß, daß ich damit weder die Menschheit überhaupt, noch irgend ein individuelles Individuum verläumde; so wenig dieses durch Kant, und Fichte, dadurch geschehen ist, daß dieselben der menschlichen Natur einen Hang zum Bösen, das radikale Böse zuschreiben.

Ob, und welchen besonderen Antheil die eigenthümlichen Individualitäten der Herren Fichte und Schelling auch noch neben jenem gemeinschaftlichen Uebel, womit wir alle —selbst der Kantischen und Ficheteschen Philosophie zufolge — behaftet sind — an jener Täuschung, und durch dieselbe an ihrer Philosophie haben — kann, wie H. F. richtig bemerkt, freylich Gott allein wissen und darüber allein richten. Dieses wissen, und darüber

richten zu wollen, ist mir aber auch nicht im Traume eingefallen, und hat auch wohl H. Fichte selbst nicht im Ernste von mir geglaubt.

Uebrigens ein Lehrgebäude, das von der Absolutheit des Ichs, und der Ichheit des Absoluten ausgeht, und Alles darauf zurückführt, und das noch dazu in dem Tone und der Manier der Herren Fichte und Schelling vertheidiget wird, auf die mir angeschuldigte Weise verläumden, würde doch wohl eher eine über alle Maßen platte, schaale, alberne — als eine hämische Verläumdung heißen müssen; und meine Eigenliebe würde sich vielleicht lieber eines wirklich hämischen, als eines so gar dummen Verfahrens beschuldigt wissen.

Die übereilteste Uebereilung des ganzen Antwortschreibens liegt in der Art und Weise, wie sich H. F. „mit mir vor dem Publikum" über meine Appellation auf sein eigenes Zeugniß, daß ich die Wissenschaftslehre verstanden habe, „verständigen" zu müssen glaubt. Jene Appellation lautet in meinem Sendschreiben (S. 119. des 1. Heftes): „Zu der Meynung sowohl bey mir selbst, als im gelehrten Publikum, daß ich Ihr System besitze, und demselben zugethan sey, hat, daß ich mich hier öffentlich nur auf öffentliches berufe, wohl nichts so sehr beygetragen, als Ihre eigene öffentliche Erklärung: „Reinhold „habe gezeigt, daß auch Er die Wissen„schaftslehre gefaßt habe." Wie ich aber dieselbe gefasset habe, habe ich in der Folge noch bestimmter in meiner Recension der W. L. in der

Jenaisch. A. L. Z. und noch bestimmter in der kleinen Schrift über die Paradoxieen der neuesten Philosophie gezeigt, ohne daß Sie für die gute Sache des tr. Idealismus eine Zurechtweisung nöthig gefunden haben." — Was erwiedert nun H. F. auf dieses Alles? Er sagt: (S. 57.) „Sie berufen sich darauf, und machen es zu einer Ihrer Hauptstützen, daß ich dieses Ihr Nichtverstehen der Wissenschaftslehre von meiner Seite nicht eher zur Sprache gebracht habe." Nicht doch! Ich berief mich auf H. F. ausdrückliche Versicherung: daß ich seine Wissenschaftslehre wirklich verstanden habe; und ich wollte Ihn, durch den Beysatz, „daß ich mich öffentlich nur auf Oeffentliches berufe," an die Gründe erinnern, die Er mir selbst zu verschiedenen Malen an die Hand gab, jener Versicherung zu glauben. Mein Gedächtniß ist mir getreuer geblieben. Ich erinnere mich nicht nur nicht, wie mir H. F. zumuthet, „daß es eine Zeit gab, wo ich die W. L. gerade so ansah, wie itzt, sondern ich weiß, mit vollem Bewußtseyn, daß es diese Zeit nie gegeben habe. Ich weiß vielmehr, daß ich die W. L. so lange nicht verstanden zu haben glaubte, und bekannte, als ich sie noch nicht für wahr hielt, und daß ich mich in Rücksicht auf die W. L. über nichts als über mein Nichtverstehen beklagt habe.

„Endlich vernehme ich," sagt H. Fichte, „Sie hätten es nun verstanden, sähen den Irrthum über die Wissenschaftslehre, in dem sie sich vorher befanden, ein;" kurz! Sie seyen nun überzeugt. Warum sollte

ich es nicht glauben?" Freylich! Denn H. Fichte hatte ja selber durch unmittelbare Belehrungen, die ich bey Ihm selbst einholte, mein Verstehenlernen geleitet; sich auf meine Schülerfragen mit Geduld und Bereitwilligkeit eingelassen; Er war von jedem Schritte, mit welchem ich dem Eingange in sein Lehrgebäude mich näherte, Augenzeuge. Er bezeugte mir endlich: „Daß ich wirklich in die Wissenschaftslehre eingedrungen sey, bewiese Ihm theils meine Erzählung, wie es zugegangen sey — theils meine richtige Ansicht meines ehemaligen Systemes, dessen böser Schaden allerdings der gegebene Stoff war. Er stattete mir dazu seinen feurigsten Glückwunsch ab —" (den 21. May 1797.)

Im Januar 1798 erschien meine Recension der Wissenschaftslehre N. 5 bis 9 der Jenaischen A. L. Z. Hr. Fichte bezeugte mir: „Daß ich in das Innere dieses Systemes eingedrungen, davon sey Er durch jene Recension aufs Neue überzeugt worden. Daß ich dasselbe besonders von der Seite seines wissenschaftlichen Charakters faßte, und darstellte, wäre nach meinem schon vorherigen Ringen nach einem festen System sehr natürlich. Auch daß ich es als Glied in der Reihe des Fortschreitens der philosophirenden Vernunft ansähe, und den Zeitgenossen darstellte; es mit dem unmittelbar Vorhergehenden verglich, wäre meiner Ansicht der ganzen Philosophie natürlich, und verdiene den wärmsten Dank der Zeitgenossen und den Seinigen." (den 2. May 1798.)

Ein Jahr darauf hatte ich (auf Veranlassung von

Jacobis damals noch ungedrucktem Sendschreiben) gegen Herrn Fichte geäußert, daß ich in meiner Ansicht der Ueberzeugung von Gott meinen Standpunkt zwischen Jacobi und Ihm genommen habe. H. F. glaubte sich hierin von mir mißverstanden; und wies mich den 22. April 1799 freundschaftlich zurecht. Den 3. May darauf bezeugte Er mir: „Er habe meine Schrift über die Paradoxieen der neuesten Philosophie vorgestern erhalten, und habe, bey seiner innigen Freude über dieselbe, sich zugleich gar sehr geschämt über die Warnungen, Erinnerungen, Belehrungen, die Er mir in seinem letzten Briefe und der Beylage ertheilt; nachdem Er sähe, daß ich derselben gar nicht bedürfe. Er brauche nach jener Beylage nun nicht zu sagen, daß beynahe alles, was ich schreibe, Ihm aus der Seele geschrieben ist." —

„Ueber die Sache selbst wären wir sonach ganz einig. Nur suchten wir nach unsrer besondern Individualität, ich mehr den Zusammenhang der Spekulation und des Lebens — Er mehr die Entgegengesetztheit derselben hervorzuheben."

Und nun vergleiche man damit die Aeußerung des gedruckten Antwortschreibens (S. 56): „Sie legten öffentlich, und Anders, Proben Ihres Verstehens ab; und nun verstand ich Sie nicht." Und S. 61. „Daß Sie mich verstanden, habe ich immer nur geglaubt, weil Sie es sagten, und das Gegentheil nicht bewiesen war, nie aber gewußt." Daß mir diese, und ähnliche, Aeußerungen

bey dem noch nicht erloschenen Andenken an jene Zeugnisse etwas hart vor die Stirne fuhren, und noch härter aufs Herz fielen, begreift jeder Unpartheyische. Allein eben meine dadurch gereizte Empfindlichkeit ließ mich eine Zeitlang über die Pflicht, dem Gedächtnisse des H. F. nachzuhelfen, wie ich demselben so eben nachzuhelfen versucht habe, um so mehr ungewiß, je mehr mir die Erfüllung dieser Pflicht durch den Namen Freund, mit dem mich H. F. in dem Antwortschreiben noch immer anredet, sauer gemacht wurde. Ohne den Rath zweyer einsichtsvoller und gewissenhafter Männer würde mich auch das öffentliche Unrecht, das mir durch H. Fichtes Vergeßlichkeit wiederfahren ist, keineswegs dahin gebracht haben, von meiner Maxime, „mich öffentlich nur auf Oeffentliches zu berufen," eine Ausnahme zu machen.

Am Schlusse verlangt H. F., „daß ich sein Antwortschreiben ja nicht wiederum für eine Beleidigung, für einen Beweis seines Uebermuthes, und wie die Fehler alle heißen, die ich an Ihm finde, nehmen möge." — Auch versichert Er — „Er das Individuum meiner Wissenschaftslehre sey wahrlich nicht übermüthig." Daß von allem diesem in meinem Sendschreiben mit keiner Sylbe die Rede war, werden mir die Leser — die nicht bloße Durchblätterer desselben waren — bezeugen können. Ich nahm seine Recension des Bardilischen Buches in der Erlanger L. Z. für das, wofür ich dieselbe in meinem Sendschreiben ausdrücklich erklärt habe, und für nichts weiter. Sein Antwortschreiben aber nehme

ich, wofür es meine Leser nach den daraus vorgelegten Proben mit mir anerkennen werden, für eine bloße Uebereilung in seinem bekannten Eifer für die überschwengliche Gewißheit seines reinen Wissens — das heißt, für seine Gute Sache. Wie sehr Er geeilt habe, sagt Er uns selber, durch die Versicherung, „daß Er am 1ten April den 1. Heft meiner Beyträge erhalten, am 3ten sein Antwortschreiben geschlossen habe."

VI.

Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen.

Fortsetzung der zweyten Abtheilung.

§. VI.

Bouterwecks Apodiktik.

Jeder Versuch, die Realität der Erkenntniß zu ergründen, der das Absolute, ohne welches sich dieses Ergründen nicht denken läßt, als Absolutheit des Objektiven, oder des Subjektiven, oder des Objektiven und Subjektiven zugleich — voraussetzt, hebt eben dadurch sich selber auf. Er stellt das, was er zu untersuchen hat, als ausgemacht auf, und setzt die Absolutheit in Etwas, was keineswegs als das Absolute denkbar ist. Daß also Herr Schelling die Hauptaufgabe der Philosophie durchaus verfehlt haben müsse, ist schon dadurch

einleuchtend, daß Er dieselbe *) in zwey Richtungen, die sich wechselseitig suchen und ergänzen, aufstellt, in deren Einen sie vom Subjektiven als Ersten und Absoluten ausgeht, und das Objektive aus ihm entstehen läßt, und in deren Anderen das Entgegengesetzte vornimmt. Eben so bedarf es zur Widerlegung der Fichteschen Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie nur der folgenden eigenen Worte Fichtes in seinem Antwortschreiben auf mein Sendschreiben an Ihn (S. 11.): „Mir ist das Wesen des Endlichen zusammengesetzt aus einer unmittelbaren Anschauung des absolut zeitlosen Unendlichen, mit absoluter Identität der Subjektivität und Objektivität, und aus einer Trennung der beyden letztern, und ins Unendliche fortgesetzten Analyse des Unendlichen.“ Daß das Absolute, als das zeitlose Unendliche, Identität der Subjektivität

---

*) S. die Einleitung zu seinem Systeme des transcendentalen Idealismus, wo es unter andern auch heißt: „Alle Philosophie müsse darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen.“ Was von dem absoluten Identitätssysteme, das den Systemen der Natur- und Transcendentalphilosophie des Herrn Schelling, als verschiedenen Darstellungen Einer und derselben Philosophie, bey Ihm zum Grunde gelegen, und das er im 2. Hefte des 2. Bandes seiner Zeitschrift für spekulative Physik aufzustellen angefangen hat, zu halten sey, erhellt zwar auch schon aus dem Princip desselben: der totalen Indifferenz des Objektiven und Subjektiven — soll aber auch noch besonders untersucht werden.

und Objektivität sey, und daß sich dasselbe in Subjektivität und Objektivität trennen lasse oder trenne, dieses vermag sicher Niemand zu denken, als wer es etwa — durch Willkühr — selber zu machen, und — durch Phantasie — anzuschauen wähnt, und die Reflexion auf dieses Selbstgemachte und Angeschaute ein Denken nennt.

Herr Bouterweck unternimmt in seiner Idee einer Apodiktik, „die Kantische Formalphilosophie durch einen von dieser Philosophie, wie von jeder andern unabhängigen Realismus zu begründen. Er glaubt zu diesem Behuf ein ganz anderes Absolutes, als dem transcendentalen Idealismus zum Grunde liegt, erfunden zu haben. Er nennt dasselbe absolute Virtualität, läßt es in der Vereinigung der an sich blos theoretischen Idee der absoluten Realität mit der praktischen Realität durch absolute Urtheilskraft bestehen, und stattet über die von ihm auf diesem Wege bewirkte Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie folgenden Bericht ab: (S. 206. des II. Bds.) „Mit der Idee der absoluten Virtualität haben wir alles Seyn und Thun, aber nur durch uns umfaßt, Theorie und Praxis wechselseitig auseinander, aber nur als Eine Virtualität erklärt, und die relative Realität unsrer Selbst in der absoluten Virtualität, als absolut-identisch mit dieser, also nicht uns als ein Ding, nicht die Welt als eine Reihe von Dingen, sondern die ewige Real-Einheit, d. i. die Welt in uns, und uns in

der Welt gefunden. Und dieses alles haben wir in Begriffen und Schlüssen, aber nicht durch Begriffe und Schlüsse gefunden. Die Kraft, die unser Daseyn selbst ausmacht, entdeckte in unsrer vernünftigen Natur sich selbst, und bewies sich selbst." Bedarf es eines andern Beweises, daß Hr. Bouterweck mit dem Absoluten im Wesentlichen auf dieselbe Weise, wie die Herren Fichte und Schelling, verfährt? Auch in seiner absoluten Virtualität ist die relative Realität unserer Selbst absolut-identisch mit dieser; und auch seine ewige Real-Einheit ist die Welt in uns und sind wir in der Welt! — Und was versteht er unter Virtualität? — „Eine Realität, die nur praktisch, d. i." (sind seine eigenen Worte S. 62 u. 63.) „durch Kraft und Widerstand Realität überhaupt ist. Um eine solche Realität als die Absolute zu denken, um dieselbe mit der Idee der absoluten Realität zu vereinigen, bedarf es freylich einer Urtheilskraft, die über das Denken hinaus ist, durch einen unbedingten Machtspruch sich das Denken unterwirft, die absolut urtheilt. Wer, der nicht etwa wie die Herren Fichte und Schelling die Absolutheit in der Identität der Trennung und der Vereinigung bestehen läßt, wird nicht lieber sich zum absoluten Pyrrhonismus bekennen, als eine Absolutheit anerkennen, die durch Kraft und Widerstand real, und eine Realität, die in Kraft und Widerstand absolut ist?!

„Praktischer Realismus" (schreibt H. B. in der Vorrede zum Ersten Bande) „ist es, worauf durch alle diese Systeme" (Er spricht von den Fichteschen, Schellingschen, und dem Seinigen) „die Philosophie zurückgeführt werden soll. Nur ob, und in welcher Bedeutung praktischer Realismus ein theoretischer Idealismus heißen könne, das ist die Frage der Wissenschaft. Die verschiedenen Beantwortungen dieser Frage geben denn freylich ganz verschiedene Philosophieen." — Sollte H. B. nicht wissen, daß der reine transcendentale Idealismus der Hrn. Fichte und Schelling allen Unterschied zwischen dem Praktischen und Theoretischen überhaupt für den Standpunkt des philosophischen Wissens völlig aufhebt, und denselben nur für den gemeinen Standpunkt des empirischen Bewußtseyns gelten läßt, und daß dem transcendentalen Idealisten nur die bloße empirische Erkenntniß, als solche, in dem Unterschiede und Zusammenhang des bloßen Glaubens (als der praktischen) — und des bloßen empirischen Wissens (als der theoretischen Erkenntniß) besteht; während ihm seine reine Erkenntniß, theoretisch und praktisch, ideal und real, wissendes Handeln und handelndes Wissen zugleich ist? Sollte H. B. dann auch noch vergessen haben, was Er selbst in seiner Apodiktik ausdrücklich und wiederholentlich lehrt, daß auch auf dem Standpunkte seiner absoluten Virtualität — d. h. sobald die praktische

Realität des Individuums zugleich mit der absoluten Realität durch absolute Urtheilskraft als vereiniget anerkannt ist, sobald also die ergründete, die apodiktische, die philosophische Erkenntniß angeht, der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Realität, der nur auf den niedrigeren Standpunkten, über welche Hr. Bouterweck seinen Leser hinaushebt, auf den Nichtphilosophischen statt findet, aufhöre? — Sowohl das Fichte-Schellingsche, als das Bouterwecksche System können nur außerhalb der Sphäre der Wissenschaft, und nur durch eine Herablassung zu der gemeinen, nichtphilosophischen, Denkart, die durch die Wissenschaft aufgehoben wird — praktischer Realismus genannt werden. Ein theoretischer Idealismus könnte auch der Transcendentale der Herren Fichte und Schelling in keinem andern Sinne heißen, als in welchem allenfalls die Kreislinie eine Runde heißen möchte. Freylich hat H. B. bey dieser Benennung den Gegensatz mit seinem praktischen Realismus vor Augen, welcher theoretischer Skepticismus heißen müßte, wenn der Fichte-Schellingsche theoretischer Idealismus hieße. Aber was geht jener Gegensatz, der lediglich in einer empirischen Introduktion zur Wissenschaft von Bedeutung seyn kann, die Wissenschaft selbst an, die von allen Introduktionsmitteln unabhängig auf sich selbst beruhen muß? Läuft denn auch jener Gegensatz auf etwas Anderes hinaus, als daß

der Fichte-Schellingsche Idealist die bloße theoretische Objektivität für unwahr, der Bouterwecksche Apodiktiker aber dieselbe für ungewiß erklärt? Und wenn dieser sich darum noch keinen theoretischen Skeptiker genannt wissen will; warum soll Ihm jener durchaus ein theoretischer Idealist heißen?

Die Bouterwecksche Apodiktik zerfällt in die Logische, die Transcendentale und die Praktische, „nach der Voraussetzung des Unterschiedes zwischen Theorie und Praxis, und nach der Verschiedenheit des Denkens und Wissens." — „Die reinlogische Selbstverständigung führt zur Transcendentalen, und diese zur Praktischen Selbstverständigung" — heißt es S. VII. der Vorrede zum II. B. — „durch die Entwicklung eines Bedürfnisses, das Eins mit unsrem Wesen ist. In diesem Bedürfnisse liegt praktisch unsre Endlichkeit und theoretisch unsre ganze Wissenschaft." Was H. B. damit sagen wolle, dürfte nur denjenigen Lesern aus dem Werke selbst klar werden, bey denen die absolute Urtheilskraft zur Wirksamkeit gediehen ist, und welche daher auch theoretisch und praktisch zugleich zu raisonniren verstehen, wessen sich der Verfasser dieses Aufsatzes nicht rühmen kann. Allein so viel ist auch ihm einleuchtend, daß selbst die absolute Urtheilskraft, durch die Wissenschaft, zu welcher sie jene Glücklicheren erhebt, gleichwohl nicht dem Bedürfnisse abhelfen könne, in welchem

nach H. B. unsre ganze Wissenschaft selber liegt. Das vermag sie nur in den Gläubigen, durch Glauben. H. B. fährt am angezeigten Orte fort: „Auch die praktische Selbstverständigung ist deßwegen noch immer unbefriedigend für den, dem der Gedanke einer bessern Welt (— doch wohl als die ewige Realeinheit der absoluten Virtualität, welche die Welt in uns u. s. w. ist) mehr werth ist, als alle Philosophie der Erde. Aber die Apodiktik, die nur Wissenschaft sucht, darf das System der idealischen Ueberzeugung, oder die Glaubenslehre der Vernunft, nicht in ihren wissenschaftlichen Umkreis aufnehmen. Sie endigt wissenschaftlich als praktische Apodiktik."

In der logischen Apodiktik geht nun H. B. von dem gewöhnlichen Begriffe des Denkens und der Logik aus, dessen Wahrheit zuerst durch Bardilis Grundriß der ersten Logik angestritten, und durch die Bouterweckſche Recension dieses Buches in den Göttinger Anzeigen, so wenig als in der logischen Apodiktik selbst auch durch keinen Schatten eines Grundes unterstützt worden ist. H. B. hat es mit dem bloßen Denken zu thun. Er meynt, „daß die Vernunft das Wissen dem bloßen Denken entgegenstelle, und über das Denken erhebe." Was ihm aber die Vernunft sey, die ihm weder in der logischen Apodiktik das Denken, noch in der Transcendentalen — die absolute Urtheilskraft, die selbst der Vernunft zum Grunde liegt, und durch die al-

les Seyn apodiktisch gefunden wird, noch in der Praktischen — die Virtualität, welche durch Kraft und Widerstand Realität ist, seyn kann, dürfte sich wohl nicht anders, als durch den ganzen weitläufigen Inhalt aller drey Apodiktiken zusammengenommen, angeben, und aussprechen lassen.

Das erste Kapitel führt die Ueberschrift vom Denken überhaupt, und sagt uns, „daß die Logik, wie man sich Kantisch ausdrücke, die Wissenschaft der Form des Denkens" — ferner „daß das Wissen kein bloßes Denken (also doch gleichwohl auf ein Denken?) sey," — „daß wir das Positive, an dem uns (beym Wissen wollen) gelegen ist, nicht dadurch finden, daß wir es denken, sondern dadurch, daß wir dem Denken ein Wissen voraussetzen" (das folglich ein Wissen ohne Denken wäre??) „auf dessen Principien wir alles Denken als wahr oder unwahr beziehen, und es dadurch begründen" — „daß das logische Wissen ein Wissen in Begriffen sey" — „daß sich die Form des Denkens in den drey logischen Akten, im Begriffe-formen, Urtheilen und Schließen entdecke" — „und daß das Vermögen, von dem alles Urtheilen, als ein Wissen, ausgehe, von jener Form vielleicht durchaus verschieden sey." Nur auf das, was unter dem Denken selber, inwieferne es Denken seyn und heißen soll, zu verstehen seyn möge, hat sich H. B. sogar in dieser Abhandlung vom Denken überhaupt mit keiner Sylbe eingelassen. Erst im

zweyten Kapitel, welches vom logischen Elementarprincip handelt, kömmt ein Wink darüber vor, was sich H. B. unter Denken, als Denken, vorstelle. Denn, nachdem Er daselbst als ausgemacht voraussetzt, daß alles Denken von Voraussetzungen ausgehe" — „ferner, „daß dem System aller logischen Wahrheit das Faktum des Denkens zum Grunde liege" — „daß uns das Bedürfniß des Denkens dazu bevollmächtige, das Denken als etwas an sich wie ein Faktum zu behandeln," sagt Er uns: „Alles Denken ist nichts weiter als Entwicklung des Fakti, das wir mit dem Begriffe des Denkens bezeichnen. Eben so kann man sagen: daß Ich denke ist der erste Gedanke, und alles fortgesetzte Denken nichts anderes als Entwicklung dieses Gedankens." Was geschieht denn aber durch das Faktum denken, das H. B. selber ein Räthselhaftes nennt? und was wird denn durch jenen ersten Gedanken gedacht? „Das Ich denke, sagt H. B., ist auch ein Urtheil, und läßt sich als Urtheil so wenig als das Faktum Ich denke bezweifeln, und es hat eine bestimmte logische Form." Aber das Urtheil ist ja dem H. B. auch ein Denken, und wir wollen wissen: was das Denken, als Denken, was das Logische, als solches, sey. „Das Urtheil Ich denke," sagt uns H. B., „besteht in seiner logischen Form nur aus zwey Begriffen." Warum nicht aus dreyen? Gehören denn nicht wenigstens drey Begriffe, ein Subjekt, ein Prädikat und eine Copula, zu je-

dem vollständigen Urtheile? Aber Begriffe sind ja dem H. B. auch ein Denken; und wir wollen wissen, was das Denken als Denken sey? Und wodurch beweiset H. B., daß das Urtheil Ich denke — nur aus zwey nicht aus drey Begriffen bestehe — nicht eben so viel heiße, als Ich bin denkend? Weil man in dem letztern Urtheile nicht mehr das Denken allein, sondern mit dem Ich, das kein Denken ist, vorstellen würde? Doch H. B. giebt selbst dem Ich bin denkend auch eine, wie er es nennt, reine logische Bedeutung, wobey dasselbe nur aus zwey Begriffen besteht, und vom Seyn des Ichs als eines Etwas, das kein Denken ist, weggesehen werden muß, und dann ist es mit seinem — mit dem logischen Deficit des dritten Begriffes behafteten: Ich denke gleichbedeutend. Was ist aber nun dieses: Ich denke? „Das absolute Urtheil, sagt H. B., das der Verstand formen muß, ehe er einem Urtheil die Form der Quantität, Qualität geben kann, — die logische Selbstbestimmung, die aller Bestimmung eines Begriffes durch einen andern Begriff vorhergeht. — Die Form der logischen Selbstbestimmung zum Urtheilen ist nun eben das Urtheil: Ich denke, das eben deswegen, wie alle logische Formeln, ohne Inhalt ist. Indem nun durch die Selbstbestimmung des Verstandes kein Objekt gegeben, also ohne alle Realbestimmungen geurtheilt wird, so fällt der dritte Begriff, der zu allen Realurtheilen gehört, von selbst weg. Subjekt und Prädikat, das Bestimmende und Bestimmte sind

hier Eins, und so läßt sich das Urtheil: Ich denke, auch ausdrücken: Ich bestimme mich zu urtheilen in Begriffen, urtheile also bloß der Form nach." Substituirt man den verschiedenen Ausdrücken absolutes Urtheil, Verstand, logische Selbstbestimmung, Begriff, wodurch Hr. Bouterweck das Denken zu erklären scheint (während er seinen dunkeln und verworrenen Begriff — sein Nichtwissen, was Er sich unter denken, als denken, zu denken habe, hinter dieselben verbirgt): so erhält man folgenden Aufschluß über die Frage: Was bedeutet, oder ist das Ich denke: „Dasjenige absolute Denken, welches Urtheil heißt, und welches durch das Vermögen zu denken geformt werden muß, ehe dasselbe demjenigen Denken, welches Urtheilen heißt, die Form der Quantität u. s. w. geben muß. Die durchs Denken und im Denken und als Denken vor sich gehende Selbstbestimmung, die aller Bestimmung des Denkens, welches ein Begriff heißt, durch ein anderes Denken, welches auch Begriff heißt, vorhergeht. — Die Form der denkenden Selbstbestimmung zu dem Denken, welches Urtheilen heißt, ist nun eben das Urtheil (oder dasjenige Denken, welches Urtheil heißt) Ich denke u. s. w.

Auf diese Weise, nämlich dadurch, daß H. B. sich und seinen Lesern die Hauptfrage: was ist das Denken? selber aus dem Auge rückt, und nie und nimmer zum Denken des Denkens, als Denkens gelangt, konnte und mußte es Ihm möglich

werden, sein Ich denke für ein den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen zum Grunde liegendes Denken, und für das Elementarprincip der Logik, gleichwohl aber zugleich für eine inhaltsleere Formel, ja nur als solche, für jenes Princip zu erklären.

Das Ich, oder Selbst, welches Er sich, in dem von Ihm selber sogenannten „wundersamen Amalgama von Faktum und Urtheil: Ich denke" erträumt hat, ist Ihm so wenig ein Reales — als das sogenannte Denken, oder das Bestimmen, welches Er hin und wieder jenem Denken unterschiebt; und diese zwey leeren Formen sind an sich selbst und ursprünglich nur eine Einzige leere Form. Das leere Ich ist das leere Denken — das leere Selbst, das leere Bestimmen. Gleichwohl aber ist und heißt Ihm dieses Selbst, das nichts als Bestimmen ist, nicht Bestimmen überhaupt, nicht bloßes Bestimmen, sondern Selbstbestimmen. Auch sagt Er von dem Urtheile: Ich denke: „das Subjekt und Prädikat, das Bestimmende und Bestimmte sind hier Eines. Er muß also wohl unter jenem Bestimmen, das da ein Selbstbestimmen ist, das Bestimmen des Bestimmens — das Bestimmen, das ein Bestimmendes und Bestimmtes zugleich ist, verstehen, welches doch wohl das Fichtesche reine Ich und die Schellingsche absolute Natur — aber freylich nur der bloßen Form nach, und als bloße Form vorgestellt, seyn dürfte. H. B. hat die-

ses in seiner Recension von Bardilis Grundrisse (Gött. gelehrt. Anz. 1801. N. 10.) dadurch außer Zweifel gesetzt, daß er daselbst behauptet, „das wahrhaftig reine Denken sey nichts Anders, als der ursprüngliche und ewig unerklärbare Akt der Selbsterhebung des erkennenden Subjektes über alle Objekte, mit andern Worten, die Freyheit."

Nichtsdestoweniger da das Denken den sublimen Charakter jener Selbsterhebung des Subjektes nur erst in der Praxis durch absolute Urtheilskraft annehmen kann, und man auch schon in der Logik, als Wissenschaft der Form des Denkens, gerne wissen möchte: wodurch sich die Form der Selbstbestimmung als Form des Denkens — von einem Selbstbestimmen, das nicht bloßes Denken ist, auszeichnet: so hat es H. B. nicht an den Beywörtern logische Selbstbestimmung, und Selbstbestimmung des Verstandes, und Selbstbestimmen zum Urtheilen in Begriffen, ermangeln lassen. Es ist nicht seine Schuld, daß das Logische, in der Logik, wiederum nichts anders als den Charakter des bloßen Denkens, der Verstand nichts als das Vermögen des bloßen Denkens, und Urtheile und Begriffe nichts als besondere Formen des bloßen Denkens bedeuten — das Denken selber aber gar nichts bedeutet, wenn es nicht die bloße Form der bloßen Form des bestimmenden Bestimmens bedeuten soll!

Allen diesen Mißgriffen, die freylich dem Herrn Bouterweck nicht allein zur Last fallen, liegt der gewöhnliche, aber insbesondere allen Logikern und Transcendentalphilosophen seit der Critik der reinen Vernunft eigenthümliche Mißgriff zum Grunde, welcher das sogenannte bloße Denken mit dem gar nicht gedachten, und daher auch gänzlich verkannten, durch bloße Phantasie vorgestellten Denken als Denken verwechselt.

Ob und inwieferne ein bloßes Denken, als bloßes denkbar sey; ob das Prädikat des Bloßen dem Denken als Denken auch ohne Widerspruch beygelegt werden könne, läßt sich wohl nur in einem Denken des Denkens ausfindig machen, wobey unter andern auch besonders von dem Charakter sowohl des Bloßen als Nichtbloßen Denkens weggesehen, und auf den Charakter des Denkens als Denkens hingesehen werden muß. Dieser ist und kann kein anderer seyn, als derjenige, der durch das Denken in seiner Anwendung als Denken schlechthin vorausgesetzt und beybehalten wird. Er besteht in der Unwandelbarkeit unter allem Wandel, dem Sich selbst Gleich seyn und Gleich bleiben, der Wiederholbarkeit als Eines und Dasselbe in Einem und demselben, und durch Eines und dasselbe — einem Charakter, in welchem und durch welchen das Denken — Denken ist, und sowohl als Denken gedacht, d. h. als reines Denken, als auch als Denken in der Anwen-

dung gedacht, d. h. als Angewendetes Ein und dasselbe Denken als Denken ist — aber, um als Denken gedacht werden zu können, in seiner Anwendung, und als Denken, folglich nur als reines und angewendetes zugleich gedacht werden muß, folglich, weder als bloßes Denken — noch als bloßes reines, noch als bloßes angewendetes Denken gedacht werden kann.

Daß das bloße Denken, welches als solches durchaus kein Denken, sondern die verfehlte Vorstellung vom Denken ist, keine Realität, keine wahre Möglichkeit und Wirklichkeit, weder selbst enthalten, noch mit sich führen könne, versteht sich von selbst. Wenn H. B. durch seine logische Apodiktik nur dieß hätte beweisen wollen: so wäre dagegen nichts anderes einzuwenden, als daß er seinen Beweis nicht aus dem einzigmöglichen Princip desselben, dem gedachten Denken als Denken geführt, daß er das Denken, als Denken, mit dem bloßen Denken vermengt, und sonach weder das Denken, als Denken, — noch selbst den unrichtigen Begriff des bloßen Denkens richtig vorgestellt hat. Was von dem sich selbst widersprechenden bloßen Denken gilt, das behauptet Er von dem Denken als Denken selber; wähnt in jenem bloßen Denken gleichwohl die wahre Form des Denkens, als Denkens, aufgestellt zu haben; und läßt die Wahrheit — d. i. doch wohl die Realität — jener Form, als Form, in ihrem gänzlichen Mangel an

Realität, in der sich selbst widersprechenden absoluten Formalität bestehen.

Um zu beweisen, daß „eine solche Logik sich nicht selbst beweisen könne,“ ja! „daß sie sich selbst widersprechen, und mit dem Pyrrhonismus endigen müsse, hätte es wahrlich nicht des ganzen Labyrinthes der Bouterweckschen logischen Apodiktik bedurft, auf welche, wer es einmal zum Denken des Denkens gebracht, die von H. B. in seiner erwähnten Recension gegen den Denker Bardili gebrauchten Ausdrücke einer „trostlosen Erneurung der alten Vernunftquälerey“ — „des geängstigten Verstandes“ und der „Spinnengewebe von Demonstrationen“ mit Fug anwenden kann.

Gegen die Skeptiker, und zwar gegen die Pyrrhoniker unter ihnen insbesondere, verräth H. B. eine sehr auffallende Vorliebe. Er räumt ihnen nicht selten weit mehr ein, als sie selbst verlangen und brauchen können, und setzt voraus, es müsse denselben alles willkommen seyn, wodurch die Unmöglichkeit, die Erkenntniß, als Erkenntniß zu bewähren, in der Erkenntniß und durch Erkenntniß bewährt wird. Daher verfährt Er bey seinen Behauptungen und Voraussetzungen über das, was er denken, und Form des Denkens, und das Logische u. s. w. nennt, wie jeder andere Dogmatiker, und es fällt ihm gar nicht ein, daß der Pyrrhonismus die ganze Begründung der logischen Apodiktik nicht weniger als das Fundament jedes andern bisherigen Systems angreifen,

und Ihn in seiner Deduktion des sophistischen Dialelus dieses Dialelus selber wieder beschuldigen werde. Er glaubt sich genug dadurch gesichert zu haben, daß Er seine Beweise keine Demonstrationen nennt; und meynt dann den gründlichen Skeptiker auf seiner Seite zu haben, welcher „überall keine Demonstrationen, durch die irgend eine Art von Realität erreicht werden soll, für gültig anerkennt.“

In der transcendentalen Apodiktik erwartet nun H. B. von dem gründlichen Skeptiker, „daß sein Skepticismus selber von der Idee des Absoluten ausgehe,“ wenn er sich anders nicht gefallen lassen will, „daß ihm gesagt werde, er wisse nicht, was Er wolle, und in seinem Zweifel sey kein Sinn und Verstand.“ — (Dieses muß aber jeder Nichtskeptiker von dem Skeptiker sogar beweisen — und H. B. thut dasselbe in der praktischen Apodiktik auch sogar mit dem Skeptiker, der von der Idee des Absoluten ausgeht.) Indessen kann der Skeptiker immer jenes zugeben; denn H. B. giebt Ihm dafür wieder zu, was eben nicht jeder Skeptiker behaupten wird, „daß das Seyn, oder die Realität, etwas durchaus unerklärbares sey, und daß es für denjenigen, der im Ernste frage, was das Seyn überhaupt sey, keine Philosophie gebe.“ Die Verbindung jenes durchaus Unerklärbaren mit dem, was H. B. das bloße Denken nennt, aber als Denken ebenfalls wo nicht auch als ein durchaus Unerklärbares annimmt, wenigstens

als ein durchaus Unerklärtes gebraucht — soll nun die reale Erkenntniß, als Wissen ausmachen. Die Apodiktik aber soll die Art und Weise erklären, wie das Seyn mit dem bloßen Denken im Wissen zusammenhängt. Die transcendentale Apodiktik erklärt diesen Zusammenhang durch ein absolutes Erkenntnißvermögen und aus demselben, insbesondere durch folgenden Schluß (S. 199. 1. B.): „Allem Denken liegt ein Seyn zum Grunde, auf welches sich alle Gedanken und Urtheile beziehen. Nun kann dieses Seyn, eben darum, weil in Ihm mehr als Gedanke in jeder Beziehung gedacht, und weil es allem Denken unbedingt vorausgesetzt wird, nicht durch Denken gefunden werden. Folglich ist entweder das Seyn, auf dem alles Denken ruht, etwas Eingebildetes und im Grunde nichts, oder es muß ein absolutes Erkenntnißvermögen geben, das selbst der Vernunft zum Grunde liegt, und durch welches alles Seyn apodiktisch gefunden wird."

Bey diesem Schlusse hat H. B. vergessen, oder nicht gewußt: daß Ihm sein Skeptiker nur zugegeben, und er von demselben nur als zugegeben verlangt habe: Realität oder Seyn sey ein durchaus Unerklärbares, aber keineswegs: Es sey ein Durch sich selbst klares. Vielmehr ist dem Skeptiker das Seyn ein unerklärbares Dunkles, und Er verwirft das Philosophische Wissen, weil dasselbe, als solches, jenes Dunkel aufheben müßte, aber seiner Meynung nach nicht kann. Ferner ist das Absolute, welches der Skeptiker fordert, um

Realität der Erkenntniß dadurch zu bewähren, nicht das Absolute überhaupt, sondern ein schlechthin durch sich selbst Wahres und Gewisses — Eben darum, weil Ihm jene Realität ein unerklärbares Dunkles ist, unterscheidet er sie von dem Absoluten, welches er, als Reales, durch sich selbst wahr und gewiß finden müßte. Für den Skeptiker lautet also der Obersatz: Allem Denken liegt das unerklärbare Dunkele, welches Seyn genannt wird, zum Grund: „Ein ich weiß nicht was, liegt dem Denken, vor welchem ich, ich weiß selbst nicht wie und woher, weiß, daß es nichts als eine leere Form sey, zum Grunde." — Zum Grunde liegen — heißt dem Skeptiker Hume: gewohnt seyn, daß Eines dem Andern in der Vorstellung succedire.

Jenes Seyn, das nicht durch denken gefunden wird, kann doch nicht ohne Denken gefunden werden? wird doch nur vermittelst des Denkens gefunden? — Es heißt ja im Obersatz von demselben, daß es allem Denken zum Grunde liege — Das Denken ist also seine Folge, seine Wirkung, sein Produkt? Gleichwohl wird es gedacht — denn es heißt im Untersatze, daß im Seyn mehr als Gedanke in jeder Beziehung gedacht werde. Das Seyn also, „welches allem Denken zum Grunde liegt," muß sich selbst zur Wirkung haben, indem es gedacht wird!!

„Das Seyn liegt allem Denken zum Grunde", Alles Denken also folgt aus dem Seyn? Der Grund wird sonst immer durch seine Folge gefunden — Nur

nicht das Seyn durch seine Folge, das Denken — denn sonst könnte es ja nicht durch ein absolutes Erkenntnißvermögen, „welches der Vernunft," und folglich auch dem Denken zum Grund liegt, gefunden werden!!

Endlich was heißt das Gefunden werden des Seyns? was heißt ein absolutes Erkenntnißvermögen? und was ist ein Erkenntnißvermögen, das dem Denken zum Grunde liegt, und also eine Erkenntniß ohne ein Denken mit sich bringt?

Entkleidet man die Hauptvorstellung der transcendentalen Apodiktik ihres methodischen Prunkes und kunstwörterlichen Flitterstaates, so steht sie in folgender Gestalt da: „Das durchaus unerklärbare Seyn kann nicht durchs Denken klar werden, müßte also dunkel seyn und bleiben, wenn es nicht schlechthin durch sich selbst klar wäre."

Das absolute Erkenntnißvermögen, oder das Vermögen, für welches das unerklärbare Seyn durch sich selbst klar ist, und das von H. B. in der Folge als absolute Reflexion, absolute Determination, und absolute Urtheilskraft gewürdiget wird, erkennt aber nichts weiter als das absolute Seyn als solches. Darum ist und heißt es Hrn. B. Spinozismus; aber negativer Spinozismus, weil es jeden näheren Charakter jenes Seyns unbestimmt läßt, und für schlechthin unbestimmbar erklärt, folglich dasselbe mit der Ausdehnung und Denkkraft verschont.

Bey diesem negativen Spinozismus, zu welchem die transcendentale Apodiktik eben so

unvermeidlich, als die Logische zum Pyrrhonismus hinführt, kann es aber nur ein Mensch bewenden lassen, welcher das Unglück hat, in den praktischen Skepticismus zu verfallen, d. h. an seiner praktischen Realität, die im Wollen, durch sich selbst gewiß ist, irre zu werden. „Woher" fragt Hr. B. S. 30 II. B. denn die Ueberzeugung, daß ich so gewiß will, als ich bin, und als überhaupt etwas ist?" Die Antwort heißt: „Wer diese Ueberzeugung nicht apodiktisch in sich trägt, dessen praktischer Skepticismus ist unwiderleglich. Es hat aber keine Noth mit dem vorgeblichen Mangel dieser Ueberzeugung." Im Zustande des wirklichen Wollens weiß man freylich nichts anders, als daß man wolle, indem man will, und nichts anderes, als was und warum man wolle, wenigstens meynt mans zu wissen. Aber in diesem Zustande spekulirt man auch nicht. Im Zustande der Spekulation kann und muß wohl die Frage eintreten, ob das, was man während jenes andern Zustandes unter Wollen und Willen sich vorstellt, nicht etwa genauer, als es im Zustande des Handelns möglich ist, untersuchet sich selbst widerspreche? ob und in wieferne besonders die Freyheit des Willens sich denken lasse? Fragen, bey welchen und für welche die praktische Ueberzeugung, die als solche ohnehin im Zustande der Spekulation wegfällt, allerdings in Noth gerathen kann.

Wie man in der Spekulation praktisch die praktische Realität anzuerkennen vermöge, darü-

der hat Hr. B. keinen Aufschluß gegeben. Dafür sagt Er uns: „die Individualität würde durch sich selbst als Princip einer lebendigen Kraft anerkannt" und „würde nur unter der Bedingung eines Widerstandes anerkannt, dessen Realbedeutung mit der Kraft praktisch gegeben sey, und eben so wenig als die Kraft durch Begriffe mitgetheilt werden könne. Daher gebe es eine praktisch absolute Unterscheidung zwischen Kraft und Widerstand, und die absolute Realität, welche theoretisch durch kein Prädikat weiter bestimmt werden könnte, würde durch absolute Urtheilskraft vermittelst des Prädikates einer Realität bestimmt, die nur praktisch, d. h. durch Kraft und Widerstand Realität überhaupt, also mit Einem Worte, Virtualität ist." — Was nun aber das heiße und sey: Die absolute Realität ist praktisch —, d. i. sie ist durch Kraft und Widerstand — Realität überhaupt? — Wer das fragt, der will diese Realität denken — und sie kann und soll ja nicht durch denken, sondern praktisch und durch absolute Urtheilskraft erkannt werden. Wer die beschriebene Realität denken will, der wird sie freylich sich selbst widersprechend finden. Ist sie aber einmal durch die nichtdenkenden Vermögen (das Praktische, und die absolute Urtheilskraft —) vor allem Denken anerkannt, so muß das Denken, als Nachdenken, das, was einmal wirklich ist, auch wirklich seyn lassen.

Auf dieselbe Weise begründet sich die Fichte-

Schellingsche Transcendentalphilosophie durch ein Princip, das im Denken sich selbst widerspricht, aber durch Thathandlung aufgestellt anstatt des Widerspruches denjenigen Widerstreit liefert, ohne welchen es kein Ich und kein Nichtich geben würde. Da nun überhaupt nichts gewissr seyn kann, als das Ich und durch dasselbe das Nichtich: so muß wohl die Thathandlung, in welcher jener Widerstreit enthalten ist, sich selber setzen.

„Bestrebung und Thätigkeit, sagt H. B. (S. 39. II. B.) sind ohne Trennung des strebenden Subjektes von einem widerstrebenden Subjekte nicht nur unbegreflich, sondern sie sind überhaupt nur dadurch denkbar, daß das Subjekt als lebend, als in sich selbst reell, und so als der Grund der Bestrebung gedacht, und den Objekten, von denen allen die Bestrebung nicht ausgeht, entgegengesetzt werde." — Und nun lasse man diese lebendige Kraft mit dem von ihr unzertrennlichen Widerstand, diese Virtualität durch absolute Urtheilskraft zur absoluten Realität erheben — und es wird die Fichte-Schellingsche absolute Ichheit daraus werden müssen. „Die relative Realität unserer Selbst (die Thätigkeit des individuellen Ichs) wird im Zustande des reinen Wissens in die absolute Virtualität, als absolut identisch mit dieser, übergehen, und wir werden uns nicht als Ding, und die Welt nicht als eine Reihe von Dingen, sondern die ewige Realeinheit, d. i. die Welt in uns, und

uns in der Welt finden;" und die absolute Virtualität, welche das Subjekt und Objekt des apodiktischen Wissens ist, wird als Inbegriff unendlich vieler endlichen Willenskräfte unter einer Unendlichen vorgestellt als moralische Welt (und Objekt der idealischen Ueberzeugung oder des praktischen Glaubens), und als Inbegriff unendlich vieler Produkte einer sich ins Unendliche selbst producirenden Produktivität, als physische Welt (als Natur, und Objekt der Schellingschen Naturwissenschaft — welche, nach Fichte, nur ein gemeines Wissen ist) erscheinen müssen.

In der Art und Weise, wie die Herren Fichte und Bouterweck zu Einem und Ebendemselben Princip und Resultat ihres philosophischen Wissens gelangen, findet freylich ein beträchtlicher Unterschied statt, der aber zum Vortheil des Ersteren ausfällt.

H. Fichte beginnt seine Wissenschaftslehre mit derselben absoluten Realisirung der absoluten Realität, mit welcher Hr. B. seine Apodiktik schließt. Was Hr. B. absolutes Erkenntnißvermögen und absolute Urtheilskraft nennt, das heißt Hrn. Fichte Intellektuelle Anschauung, und diese wird von demselben keineswegs, wie Ihn Hr. B. beschuldigt, durch Begriffe, Sätze und Schlüsse eingeführt, sondern durch unmittelbare, zugleich the-

oretische und praktische, absolute Anerkennung. Diese Anerkennung behauptet ihre Absolutheit auch dadurch, das sie keineswegs, wie das Bouterwecksche absolute Urtheil, eines logischen Pyrrhonismus und transcendentalen Spinozismus bedarf, um die absolute Virtualität, und sich selbst an derselben, geltend zu machen. Die ganze Wissenschaftslehre behauptet durchaus nichts, was nicht lediglich aus jener absoluten Anerkennung deducirt würde. Die ganze logische und transcendentale Apodiktik muß sich aus Ermanglung der intellektuellen Anschauung lediglich mit empirischen Begriffen behelfen, und raisonnirt, da das praktische Raisonnement erst in der Praktischen angeht, durchaus blos theoretisch. Die zahllosen Voraussetzungen, Erklärungen und Unterscheidungen, durch welche Hr. B. auf denjenigen Punkt hinführt, mit welchem seiner Versicherung nach das apodiktische Wissen erst angeht, liegen durchaus ausserhalb der Sphäre dieses Wissens, und lassen sich aus der absoluten Virtualität so wenig deduciren, daß sie vielmehr durch dieses Princip als bloße Täuschungen auf dem Standpunkte der gemeinen Empirie befunden werden. In der That sind sie nichts anderes, als ein mit Kenntniß und Geschicklichkeit ausgeführtes Gewebe von Trugschlüssen, in welchem Hr. B. die herrschenden Vorurtheile über den Unterschied zwischen dem logischen und dem metaphysischen Charakter, zwi-

schen formaler und materialer Wahrheit, zwischen idealer und realer Erkenntniß, dann die Kantischen transcendentalen Formen des Erkenntnißvermögens, und endlich den Fichteschen Einfall von absoluter Vereinigung des Theoretischen und Praktischen — auf eine allerdings ihm eigenthümliche Weise benutzt, und aufgestutzt hat.

Die Fortsetzung künftig.

Inhalt
des dritten Heftes.

I. Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. Von Fr. Jacobi. Seite 1.

II. Ueber das sinkende Ansehen der Philosophie. Von Bardili. S. 111.

III. Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus. Den Herrn Professoren Maczek in Wien, Paulus in Jena, und Socher in Ingolstadt gewidmet. Vom Herausgeber. S. 128.

IV. Ueber das absolute Identitätssystem, oder den neuesten reinen Rationalismus des Herrn Schelling, (im 2. Heft des 2. Bandes der Zeitschrift für spekulative Physik.) Vom H. S. 163.

V. Ueber das Fichtesche Antwortschreiben auf mein Sendschreiben im 1. Hefte dieser Beyträge. Vom H. S. 185.

VI. Fortsetzung der zweyten Abtheilung der Abhandlung über die merkwürdigsten Auflösungen der ersten Aufgabe der Philosophie. §. VI. Bouterwecks Apodiktik. Vom H. S. 211.

Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Viertes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1802.

In Friedr. Perthes Buchhandlung in Hamburg sind alle neue englische und französische Bücher zu den billigsten Preisen zu bekommen, so wie auch ältere ausländische Werke, als z. B.

B. de Spinoza Opera posthuma. 4 Rthlr.

Cudworthii Systema intellectuale hujus universi. Ex anglico latino vertit I. L. Moshemius. 2 Tomi 4. L. 1773. 9 rthlr.

Works of. G. Berkeley 2 Vol. 4. 16. rthlr.

Works of John Locke 10 Vol. New Edition 1801, 30 rthlr.

Works of Rob. Boyle 6 Vol. 4. 36 rthlr. 16 gr.

Oeuvres de Pascal. 5 Vol. à la Haye 1779. 10 rthlr.

Oeuvres de Hemsterhuis 2 Vol. 4 rthlr.

Works of James Harris 2 Vol. London 1801. 24 rthlr.

Oeuvres de Fenelon 9 Vol. 4. geb. 36 rthlr.

Thuani historiarum sui temporis Tomi VII. Londini Fol. 1733. 33 rthlr

De l' Esprit des choses ou coup d'oeil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence. Par le Philosophe inconnu 2 Vol. 2 rthlr 8 gr.

L' Aurore naissante, ou la racine de la Philosophie, de l' Astrologie et de la Théologie. Trad. de l'Allemand de Jac. Böhme, par le philosophe inconnu. 2 Vol. 2 rthlr. 12 gr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard, 1757-1823

Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts

Bd.: 3

Hamburg (1801)

Ph.u. 414-3/4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046708-7